اشاعت نمبر: ۱۷۴

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالي من مطالب رد المحتار لابن عابدين الشامي

مطالبِ شامی

كتاب الصلاة، جلد أول

مرتب
مفتی فیضان بن فاروق مانگرولی
متعلم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسب ایماء و ارشاد
حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی
مفتی فرید احمد کاوی
استاذ جامعہ علوم القرآن جمبوسر

ناشر
جامعة علوم القرآن
جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۷۴

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الصلاۃ، جلد اول

مرتب

مفتی فیضان بن فاروق مانگرولی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب الصلاۃ، جلد اول)

◆ مرتب: مفتی فیضان بن فاروق مانگرولی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ذی قعدی ۱۴۴۲ھ مطابق جون ۲۰۲۱

◆ اشاعت نمبر: ۱۷۴

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

فہرست مطالب

افتتاحیہ

جناب حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ
بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حاشیہ ردالمحتار کی اہمیت، فقہِ حنفی میں اس کی اعلی حیثیت اور افتاء وقضاء میں اس کی مرجعیت؛ نا قابل انکار حقیقت ہے۔ اہلِ علم، خاص کر اصحابِ افتاء کے لیے یہ کتاب تعارف کی محتاج نہیں، بلکہ اس کتاب کی معرفت ہی اہلیتِ افتاء کی شرطِ اول ہے۔ علامہ شامی کے تبحر علمی، وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر، بلوغ فکر، حزم واحتیاط اور اس پر مستزاد خداداد فقاہتِ نفس کے طفیل یہ کتاب فقہی قواعد کا سرمایہ، فوائد کا خزانہ، تصحیح وترجیح کا پیمانہ اور جزئیات کا گنجِ گراں مایہ ہے۔ اور کسی نے اس کتاب کا یہ وصف بالکل صحیح بیان کیا ہے: أفضل ما کتبه المتأخرون فی فروع الحنفیه۔

بقول علامہ شامی تنقیح عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد کا اہتمام، نقد واعتراض اور جواب وتاویل، قدیم وجدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی، متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل وحوادث سے متعلق خصوصی رسائل کے حوالوں سے آراستہ؛ یہ کتاب اسماً وفعلاً 'ردالمحتار علی الدر المختار' ہے۔ یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران وپریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والی ہے۔ (شامی، آخر کتاب الحدود)

اس کتاب کے متعلق مزید کچھ کہنا دن کی روشنی میں دن کی خبر دینا ہے۔ بس ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں، جو علامہ شامی کے کلام سے ہی ماخوذ ہے۔

مقدمہ میں علامہ حصکفیؒ کے ایک جملہ: کم ترک الأول للآخر کی وضاحت کرتے

ہوئے آپؒ نے عنوان لگایا ہے: فضل کتب المتأخرین علی کتب المتقدمین۔ اور پھر اس ضمن میں فرماتے ہیں:

''اس حقیقت کا آپ بھی اعتراف کریں گے کہ متاخرین کی کتابیں، متقدمین کی بہ نسبت ضبط واختصار، جمعِ مسائل اور سلاستِ الفاظ کے اعتبار سے فوقیت رکھتی ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متقدمین کی فکریں استنباطِ مسائل اور اقامتِ دلائل میں صرف ہوتی تھیں، جب کہ متاخرین؛ اپنے متقدمین کے کلام کی تنقیح کرتے ہیں، اجمال کی تفصیل، اطلاق کی تقیید اور عبارت کی جامعیت واختصار پر توجہ دیتے ہیں، ان کے اختلاف سے واقفیت کے بعد معمول بہ حکم کی وضاحت کرتے ہیں، گویا متاخرین فقہاء دلہن کو سنوانے والی عورت کی طرح ہیں، کہ عمرِ نکاح تک دلہن کی پرورش گرچہ اس کے اہلِ خانہ کرتے ہیں، مگر شوہر کے سامنے پیش ہونے کے لیے تو آخر یہی اس کو سنوار کر بھیجتی ہے۔''

یہ علامہ شامیؒ کا کلام ہے، جس میں کئی وجوہات سے کتبِ متاخرین کا کتبِ متقدمین سے افضل ہونا بیان فرمایا ہے۔ البتہ اس کے بعد کلام کو سمیٹتے ہوئے یہ فرما گئے کہ ''بہر حال متقدمین کی فضیلت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اور بادل گرچہ سمندر پر اپنی سخاوت کا مینہ برساتا ہے، مگر یہ اس کا احسان ہرگز نہیں، کیوں کہ بادل کی یہ سخاوت بھی آخر سمندر کا ہی عطیہ ہے۔''

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ متاخرین کی کتابیں اگر درج بالا اوصاف کی حامل ہوں تو متقدمین کی کتابوں پر فضیلت رکھتی ہیں۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس معیار پر کھری اترنی والی کسی بھی کتاب کے متعلق اختلاف رائے ہوسکتا ہے، مگر خود علامہ شامیؒ کے حاشیہ ردالمحتار کے متعلق فقہاء احناف ہی نہیں، پوری دنیائے فقہ وفتاوی بہ یک زبان متفق ہیں کہ اس ایک کتاب نے حنفی مفتیوں کو متقدمین کی کتب سے بے نیاز کردیا ہے۔

میرے اس کلام کا خلاصہ دو باتیں ہیں: (۱) کتبِ احناف میں، خاص کر کتبِ

متاخرین میں اس کتاب کا مقام بہت بلند ہے۔ (۲) اور جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے، اس کتاب کی معرفت، واقفیت اور حل وفہم کی استعداد؛ اہلیتِ افتاء کی شرط اول ہے۔ اوران ہی دو باتوں کی بنیاد پر اس کتاب کے کچھ ابواب تدریبِ افتاء میں سبقاً و درساً بھی پڑھائے جاتے ہیں۔

امسال جب جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالبِ شامی' کو حل کرنے کی رائے سامنے آئی تو ایسا لگا کہ طلبہ کے لیے اس سے بہتر عنوان شاید کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا اور یہ عنوان متعین کر دیا گیا۔ چاروں طلبہ میں مختلف ابواب تقسیم کیے گئے۔ اور امسال جس قدر ابواب اور مطالب مکمل ہوئے، ان کو حسبِ معمول جامعہ کی طرف سے شائع کیا جارہا ہے۔

چاروں طلبۂ عزیز: مولوی زبیر، مولوی فیضان، مولوی نور الحق اور مولوی اختر حسین سلمہم اللہ کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق وتالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'رد المحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔ والسلام۔

مفتی احمد دیولوی

خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں، فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمر تاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدرالمختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لا جواب اور بے مثال حاشیہ "ردالمحتار علی الدر المختار" آپ کی حیاتِ جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

یہ کتاب تخصص وتدریب فی الافتاء کے طلبہء کرام اور فتاوی نویسی میں مشغول مفتیان کرام کے یہاں بڑی اہمیت اور امتیازی مقام کی حامل ہے۔

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں، اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کے مراجعت کے التزام نے کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنا دیا ہے، متقدمین ومتأخرین فقہاء کے اقوالِ مختلفہ میں تطبیق اور ترجیحِ راجح نے کتاب کے حسن

کوایسا دو بالا کر دیا ہے کہ ایک مفتی یا طالب افتاء کواس کتاب سے کبھی استغنا حاصل نہیں ہوسکتا۔

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو"مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکرفرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کی مختلف گوشوں کواجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نوآموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ"ردالمحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

بڑی مسرت اور خوشی کا مقام ہے کہ اس ضرورت کو برادرمکرم مولانا مفتی فرید احمد صاحب کاوی زید مجدہ (استاذ جامعہ، جمبوسر) نے محسوس فرمایا اوران کے اشراف اور زیرنگرانی لکھے جانے والے جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبۂ کرام کے سندی مقالوں میں اس عنوان کو تجویز کیا؛ اسی کے مدِنظر درجۂ تدریب الافتاء سال دوم (۱۴۴۲ھ) میں زیرِتعلیم طلبۂ عزیز: مولوی زبیر آمودی، مولوی فیضان مانگرولی ،مولوی نورالحق دوحدی اور مولوی اختر آچھودی کے ذمے یہ اہم کام مختلف ابواب کو منتخب کرتے ہوئے سپرد کیا گیا، پیش نظر مجموعہ اسی کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نوآموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کار کا سا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش

اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سوغات ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کے حسنِ انتخاب و عرق ریزی پر جذباتِ تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور عزیزی القدر مولوی فیضان بن فاروق مانگرولی سلمہ کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے ، ہمت و حوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق و سعادت سے بہرہ ور فرمائے ، میدانِ قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے ، اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے ۔آمین ۔

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

(خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

۹/ ذوقعدہ/ ۱۴۴۲ھ

تمہید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

'حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' کے نام سے موسوم اور شامی، فتاوی شامی، حاشیہ ابن عابدین، رد المحتار؛ وغیرہ ناموں سے معروف ؛فقہِ حنفی کی یہ عظیم الشان اور مایۂ ناز کتاب؛ مروجہ طباعتوں اور اصطلاحِ عام کے اعتبار سے چھ کتابوں کا مجموعہ ہے:

(۱) جامع البحار وتنویر الابصار (۲) الدر المختار شرح تنویر الابصار (۳) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار؛ اصل مسودہ کا وہ حصہ جس کی علامہ شامی رحمہ اللہ نے خود تبییض و تنقیح فرمائی۔یعنی از اول تا شتی القضاء (کتاب القضاء کے مسائل شتی کے وسط تک) اور از کتاب الاجارہ تا ختم کتاب (۴) حاشیۃ رد المحتار کا غیر مبیّض باقی حصہ (وسط مسائل شتی از کتاب القضاء تا کتاب الہبۃ ختم)۔اس حصہ کو مصنف کے مسودہ سے من وعن تجرید کر کے کتاب میں شامل کیا گیا ہے (۵) اِس غیر مبیّض حصہ کا تکملہ: قرۃ عیون الاخیار (۶) تقریرات الرافعی۔ ذیل میں اس کی مختصر تفصیل درج کی جاتی ہے۔

(۱) شیخ الاسلام شمس الدین محمد بن عبد اللہ بن احمد تُمُر تاشی (۹۳۹ھ-۱۰۰۴ھ/ ۱۵۳۳ء-۱۵۹۶ء) کا مشہور فقہی متن: 'تنویر الابصار و جامع البحار'۔بقول علامہ شامیؒ یہ فنِ فقہ کی جلیل القدر، کثیر النفع، محقق ترین اور بابرکت کتاب ہے۔

(۲) مفسر، محدث، فقیہ، اصولی، نحوی؛ علاء الدین محمد بن علی بن محمد بن علی، حصنی، معروف بہ 'حصکفی' (۱۰۲۵ھ-۱۰۸۸ھ/ ۱۶۱۶ء-۱۶۷۷ء) کی 'الدر المختار شرح تنویر الابصار'۔شارح کے بقول ضبط وتصحیح اور جامعیت میں اعلی مقام رکھنے والی تمرتاشی کی کتاب تنویر الابصار کے طفیل موضوعِ کتاب یعنی علمِ فقہ بہتی نہروں اور شگفتہ پھولوں کا ایسا باغ بن گیا تھا، جس سے تحقیق وتدقیق کے فرحت بخش اور حیرت انگیز ثمرات وفوائد حاصل ہوتے

تھے۔ اسی لیے انہوں نے اپنا حاصلِ حیات اس پر خرچ کرنے کا فیصلہ کر کے اس کو شرح نویسی کے لیے منتخب فرمایا، مگر باب الوتر تک پہنچ کر جب مسودہ کی تبییض کی اور انہیں اندازہ ہوا کہ اس معیار سے تو یہ شرح دس بڑی جلدوں پر مشتمل ہو جائے گی، تو اس مفصل شرح کو چھوڑ، دوسری مختصر شرح شروع کی، جس کا نام 'الدر المختار شرح تنویر الابصار' رکھا۔

(۳) سید محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین 'عابدین' (۱۱۹۸ھ-۱۲۵۲ھ/ ۱۷۸۴ء-۱۸۳۶ء) کا الدر المختار پر تحریر کردہ مشہور حاشیہ جس کا صحیح اور مکمل نام: 'حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے۔

بقول علامہ شامیؒ: آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ طویل و ضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر و خیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہو گئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

تقدیرِ ایزدی نے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حق میں یہ سعادت مقدر فرما کر اور ظاہری و باطنی اسباب بہم پہنچا کر اس طرح یہ ضرورت پوری فرمائی کہ یہ کتاب بھی اپنے آپ میں ایک 'نمونہ قدرت' بن گئی۔

سوانح نگاروں نے لکھا ہے، علامہ شامی نے تقریباً دو یا تین بار اس کتاب کو اپنے اساتذہ کے سامنے پڑھا تھا، اس طور پر کہ آپؒ نے اولاً علومِ تجوید، پھر معقولات، عقائد، حدیث وتفسیر اور آخر میں فقہ کی طرف توجہ فرمائی اور فقہ میں بھی اپنے استاذ شیخ شاکر عقاد کے پاس ملتقی، کنز، بحر، ہدایہ، وقایہ اور درایہ کے بعد آخر میں الدر المختار تکمیلِ فن کی غرض

سے شروع کی تھی، اس درمیان شیخ عقادؒ کی ماہِ محرم ۱۲۲۲ھ۔ میں وفات ہوگئی تو ان کے جلیل القدر شاگرد اور اپنے رفیق درس شیخ سعید حلبی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرکے اِس طرح مکمل کتاب ان کے سامنے پڑھی کہ شیخ عقاد کے پاس پڑھے حصے کا اعادہ بھی فرمایا، یہ قراءت شوال ۱۲۲۲ھ میں شروع ہوئی اور ۱۲۲۴ھ میں ختم ہوئی۔ اس کے بعد ۱۲۲۵ھ کی ابتداء میں دوبارہ ان ہی کے سامنے الدرالمختار کو بنیاد بناکر، شیخ ابراہیم حلبی مداری کے حاشیہ علی الدر 'تحفۃ الاخیار' اور بحر الرائق کے ساتھ قراءة إتقان بتأمل و إمعان؛ کا سلسلہ شروع فرمایا، جو پانچ سال تک جاری رہا اور ربیع الثانی، سن ہجری ۱۲۳۰ھ میں ختم ہوا۔[۱]

اس دوران آپؒ اپنے دونوں استادوں کے افادات، ذاتی حاصل مطالعہ اور مراجعات وتعلیقات وغیرہ مع حوالہ وسند درمختار کے حاشیہ پر تحریر کر لیتے تھے۔ اس طرح گویا یہ ۸-۹ سال 'حاشیۃ ردالمحتار' کی تسوید وتاسیس کے ہیں۔ اس کے بعد علامہ شامیؒ نے ۲۲ سال حاشیہ کی تبییض، ترتیب، تزوید اور اضافۂ مزید میں گذارے۔ اور ۱۲۵۲ھ میں اپنی وفات تک اس ترتیب وتبییض میں مشغول رہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ پہلے مرحلے میں کتاب الاجارہ سے آخر کتاب الفرائض کے باب المخارج تک کا آخری حصہ کی تبییض وترتیب انجام دی، اور اس کی وجہ اپنے بیٹے کے سامنے یہ بیان کی تھی کہ کبارِ احناف کی بہت سی کتابیں مثلاً: فتح القدیر وغیرہ باب الاجارہ تک

[۱] اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ علامہ شامیؒ کو اس کتاب سے کس قدر لگاؤ ہوگا؟ بلکہ تذکرہ نگاروں کے لکھنے کے مطابق آپؒ کو علامہ حصکفیؒ سے بھی بڑی گہری عقیدت تھی، اور اسی کے زیر اثر آپؒ نے اپنے اکلوتے بیٹے کا نام بھی 'علاء الدین' رکھا۔ اور یہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد انہیں علامہ حصکفیؒ اور علامہ صالح جینینی کے درمیان دفن کیا جائے، اور ان کی تین کتابوں پر شرح وتحشیہ کی خدمت انجام دی: الدرالمختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ 'ردالمحتار' کے نام تحریر فرمایا اور افاضۃ الانوار علی اصول المنار کا حاشیہ نسمات الاسحار کے نام مرتب فرمایا؛ یہ دونوں مطبوع اور متداول ہیں؛ البتہ الدرالمنتقی شرح الملتقی پر لکھا ہوا حاشیہ مفقود ہے۔

پہنچ کر مؤلف کی وفات کے سبب ناقص رہ گئی ہیں۔پس اگر میری عمر نے وفا نہ کی تو میرا یہ کام اسلاف کے نواقص کا تتمہ ہوگا اور اگر عمر نے یاری کی تو ابتداء سے شروع کر کے مکمل کیا جائے گا۔اس طرح یہ حصہ تقریباً دو سال نو ماہ (ربیع الثانی ۱۲۳۰ھ سے لے کر محرم ۱۲۳۳ھ) میں ختم ہوا۔

دوسرے مرحلے میں ربیع الاول ۱۲۳۳ھ سے ربع اول یعنی حصۂ عبادات (مقدمہ وکتاب الطہارۃ تا حج ختم) کی تبییض وترتیب شروع فرمائی، یہ مرحلہ دس سال تین ماہ کے طویل عرصہ پر محیط رہا اور جمادی الاولی ۱۲۴۳ھ میں اختتام پذیر ہوا۔ردالمحتار، کتاب الحج کے آخر میں علامہ شامیؒ نے خود یہ تاریخ درج فرمائی ہے۔یہ علامہ شامیؒ کی فقہی بصیرت وعلمی عبقریت کا دورِ شباب تھا، چنانچہ علامہ شامیؒ کے دیگر علمی کام بھی تقریباً اسی زمانے کے ہیں، اور اسی وجہ سے تبییض کا یہ مرحلہ طویل بھی ہے، مثلاً العقود الدریۃ تنقیح الفتاوی الحامدیۃ، جلد اول رمضان ۱۲۳۶ھ میں اور جلد ثانی ربیع الاول ۱۲۳۸ھ میں ختم فرمائی، نیز زیادہ تر رسائل کی تخریج وترتیب بھی اسی دور کی ہے۔

تیسرا مرحلہ کتاب النکاح سے آخرِ وقف تک کی تبییض کا ہے، یہ جمادی الثانیہ ۱۲۴۳ھ سے شروع ہوکر ۱۷ شعبان ۱۲۴۹ تک،تقریبا چھ سال دو ماہ پر محیط ہے۔یہ تاریخ بھی علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف کے آخر میں درج فرمائی ہے۔

چوتھے اور آخری مرحلہ کی تبییض آخر شعبان ۱۲۴۹ھ میں کتاب البیوع سے شروع ہوئی، اور تقریباً ساڑھے تین سال یعنی ۲۱ ربیع الثانی ۱۲۵۲ھ، علامہ شامی کی وفات تک جاری رہی، اس مرحلے میں قبیل کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء کے 'مسائل شتیٰ' کے وسط تک تبییض ہوئی تھی کہ فرستادۂ حق پیغامِ اجل لے کر آپہنچا اور مشاہدۂ حق کا یہ مشتاق سفرِ آخرت پر روانہ ہوگیا۔اس طرح یہاں سے آگے تاختم 'کتاب الہبۃ' تک کا حصہ علامہ شامی

کی تبییض، تنقیح اور تزویدِ مزید سے محروم اور مخروم رہ گیا۔

(۴) از شتی القضاء تا آخر کتاب الہبۃ: غیر مبیّض مسودہ کی مجرّد تعلیقات۔

جیسا کہ سابق میں ذکر ہوا، اور تکملہ کی ابتداء میں صاحب زادے شیخ علاء الدین عابدین کی صراحت بھی ہے کہ زمانہ تسوید میں آپؒ نے ذاتی نسخے کے ہامش میں مکمل درمختار پر اپنی تعلیقات، تحریرات اور اعتراضات لکھ رکھے تھے، اور یہ مخروم حصہ بھی اس سے خالی نہ تھا، پس اس اندیشے سے کہ استعمال و تداول سے کہیں یہ حصہ ضائع نہ ہو؛ فقط انہی حواشی و تعلیقات کی تجرید کر کے، حاشیۂ ردالمحتار کے ساتھ لاحق کر دیا گیا، تاکہ کتاب مکمل و مسلسل رہے۔ ردالمحتار کے مروجہ نسخوں میں کتاب الہبۃ کے آخر میں اس تجرید سے فراغت کی تاریخ ۲۵ صفر، ۱۲۶۰ھ درج ہے۔

اس تجرید کے متعلق عام شہرت یہی ہے کہ علامہ شامیؒ کے صاحب زادہ شیخ علاء الدینؒ کی محنتوں کا ثمرہ ہے، اور مطبوعہ تمام نسخوں میں اس غیر مبیّض وغیر منقح حصے کی ابتداء و انتہاء کی عبارات بھی یہی بیان کرتی ہیں، اور اس حقیقت کی طویل تفصیل بھی تکملہ یعنی قرۃ عیون الاخیار کی ابتداء میں انہوں نے تحریر فرمائی ہے۔

لیکن اب محققین نے ایک اور نسخہ علامہ شامی کے شاگرد محمد بن حسن بن ابراہیم البیطار (م: ۱۳۱۲ھ) کا تجرید کیا ہوا دریافت کیا ہے، اور بقول شیخ حسام الدین فرفور تعلیق علی الدر پر مشتمل علامہ شامیؒ کے ذاتی مخطوطہ نسخے سے مراجعت کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ شیخ محمد حسن بیطار کا نسخہ زیادہ محقق و مدقق اور موافق ہے۔ تفصیل اس کی شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخے کی جلد ۱۷ کی ابتداء میں درج ہے۔

(۵) اس کے بعد اس مخروم حصہ کے 'تکملہ' کا نمبر آتا ہے، جس کی تبییض، تنقیح اور تزوید سے قبل علامہ شامیؒ کی وفات ہوگئی تھی۔ از 'شتی القضاء تا آخرِ ہبہ'؛ یہ تکملہ علامہ شامیؒ ہی

کے صاحب زادے شیخ علاء الدینؒ نے اپنے والدِ مرحوم کی تعلیقات پر، ان ہی کے طرز پر تنقیح، تزوید و اضافۂ مزید کے ساتھ تالیف فرمایا ہے۔اس کا مکمل نام: 'قرۃ عیون الاخیار تکملۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے اور دو جلدوں میں الگ سے مطبوع ہے۔

(۶) تقریرات: رد المحتار پر ایک وقیع کام 'تقریرات' کا ہے، یعنی رد المحتار کے مطالعہ کے دوران محققین فقہاء و اصحابِ افتاء کی طرف سے بعض مقامات پر تحریر کی گئی ضروری توضیح، تشریح یا کچھ نقد و تصحیح۔ان میں سب سے زیادہ مشہور و مروج 'تقریرات' شیخ عبد القادر رافعیؒ کی ہیں۔آپؒ اس حاشیہ کے متعدد بار پڑھنے، مطالعہ کرنے اور بوقتِ ضرورت مراجعت کے دوران مختلف مقامات پر توضیح، تفسیر، تلخیص، تیسیر اور کہیں نقد، بحث اور نظم؛ تحریر فرماتے رہتے اور ہر بار تنقیح و اضافہ بھی کرتے رہتے، یہ تعلیقات تا آخر حیات غیر مطبوعہ رہیں، البتہ وفات سے قبل آپ کے بیٹے محمد رشید رافعی نے اس کو مجرد کر کے ان کے سامنے پیش کر دیا تھا، اور وفات سے چند دن قبل، شعبان ۱۳۲۳ھ کے آخری دن خود علامہ عبد القادرؒ نے مراجعت کے بعد اس کا نام 'التحریر المختار' تجویز فرمایا تھا۔ یہ 'تقریرات' مستقلاً بھی مطبوع ہے اور بعض طباعتوں میں آخری دو جلدوں کے طور پر اور بعض میں ہر جلد کے آخر میں ضمیمہ کی شکل میں اس جلد کی متعلقہ تقریرات شامل ہیں، اور اب شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخوں میں ہر صفحہ کے حاشیہ پر درج کر دی گئی ہیں۔

مصادر و مآخذ:

مناسب ہے کہ اس موقع پر رد المحتار کے ان مصادر و مآخذ پر بھی ایک نظر ہو جائے، جن سے علامہ شامیؒ نے استفادہ کیا ہے، اس سے ایک طرف اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ نے ترتیب حاشیہ میں کس قدر وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر اور مراجعت اِلی الاصل کا اہتمام فرمایا ہے، تو دوسری طرف ہم بہ بصیرت سمجھ سکیں گے کہ کیوں یہ کتاب مذہبِ حنفی کا

خلاصہ ونتیجہ اور اصحابِ افتاء کا مرجع ومنتہی قرار دی جاتی ہے۔

دکتور عبد اللطیف فرفور نے اپنی ضخیم کتاب 'ابن عابدین واثرہ فی الفقہ الاسلامی' میں اجمالاً اور دکتور لؤی بن عبد الرؤوف خلیلی نے اپنی کتاب لآلی المحار فی تخریج مصادرِ ابن عابدین میں تفصیلاً ان مصادر کو جمع کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔آخر الذکر نے اپنی کتاب میں فن تفسیر، حدیث، عقائد، اخلاق، تاریخ اور فقہ کی ۷۴۶ کتابیں، ۴۷ کتب لغت، اور ۱۱۱ رسائل کا مفصل ذکر فرمایا ہے، جن سے علامہ شامی نے کوئی بات نقل فرمائی، یا جن کی طرف کسی قول کی نسبت فرمائی یا اشارہ فرمایا ہے۔اس طرح اس آخری تلاش وتحقیق کے مطابق ۹۰۴، کتابوں سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہوئے یہ حاشیہ مرتب فرمایا ہے، اس طرح یہ کتاب گویا سابقہ جملہ فقہی کاوشوں کا نچوڑ اور خلاصہ ہے۔اور اس قدر کتب سے نقل ومراجعت کے بعد یہ کتاب یقیناً حقدار ہے کہ فقہِ حنفی کا سب سے زیادہ جامع، مستند اور منضبط مآخذ قرار پائے۔اور اب یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ ایک حنفی مفتی کے لیے اس سے مستغنی ہوکر فتوی دینا یا کسی مسئلہ کے متعلق حتمی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

چوں کہ مصادر کی تفصیلی فہرست پیش کرنا بہت زیادہ طوالت کا باعث ہوگا، اس لیے شیخ عبد اللطیف فرفور کے اسلوب کے مطابق قدرے ترمیم کے ساتھ اجمالی ذکر پر اکتفاء کرتا ہوں۔

اولاً یہ مصادر دو قسم کے ہیں:

(۱) خاص مراجع یعنی: تنویر الابصار اور الدر المختار کی شروحات وحواشی:

تنویر الابصار کی ۸ (آٹھ) اور الدر المختار کی ۱۱ (گیارہ) شروحات وحواشی سے استفادہ فرمایا ہے۔

(۲) عام مراجع، یعنی وہ کتبِ مذہب جن سے رد المحتار کے تمام ابواب میں رجوع و

استفادہ کیا ہے۔ ایسی کتب کی فہرست طویل ہے، البتہ ان کو دو زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: مجموعات اور متفرقات۔

مجموعات

◆ مجموعات کبری ۱۰ (دس) ہیں:

(۱) مجموعۃ الفتاوی۔ یعنی: فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی نوازل، صاحبِ ہدایہ کی مختارات النوازل اور التجنیس والمزید، النتف فی الفتاوی، فتاوی ولوالجیہ، فتاوی قاضی خان، فتاوی تاتارخانیہ، فتاوی ظہیریہ، فتاوی غیاثیہ، فتاوی ہندیہ، فتاوی خیریہ، فتاوی بزازیہ، الحاوی القدسی اور محیط برہانی وغیرہ کتب۔

(۲) مجموعۃ الہدایہ۔ مثلاً: نہایہ، کفایہ، عنایہ، بنایہ، وقایۃ الروایہ، فتح القدیر، معراج الدرایہ، زبدۃ الدرایہ، الغایۃ، التوشیح لابن السراج الہندی، وغیرہ۔ شیخ لؤی خلیلی نے ۱۷ (سترہ) شروحات کے نام درج کیے ہیں، جن سے علامہ شامی نے استفادہ کیا ہے۔

(۳) مجموعۃ القدوری۔ مثلاً: المجتبی، السراج الوہاج، الجوہرۃ النیرۃ، الینابیع، جامع المضمرات، اللباب؛ وغیرہ کتب۔ شیخ لؤی نے ۱۶ (سولہ) شروحات ذکر فرمائی ہیں، جن سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کیا گیا ہے۔

(۴) مجموعۃ المختار (ابن مودود موصلی، م: ۶۸۳ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۵) مجموعۃ مجمع البحرین (ابن الساعاتیؒ، م: ۶۹۴ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۶) مجموعۃ وقایۃ الروایۃ (تاج الشریعہؒ، م: ۶۰۰ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۷) مجموعۃ کنز الدقائق (ابو البرکات نسفیؒ، م: ۷۱۰ھ) اور اس کے متعلقات۔ مثلاً: تبیین الحقائق، البحر الرائق، النہر الفائق، شیخ لؤی نے کل ۱۵ (پندرہ) شروحات

کے نام ذکر کیے ہیں۔

(۸) مجموعۃ درر الحکام شرح غرر الاحکام (ملا خسرو، م: ۸۸۵ھ)

(۹) مجموعۃ ملتقی الابحر (شیخ ابراہیم حلبی، م: ۹۵۶ھ)

(۱۰) مجموعۃ تنویر الابصار و جامع البحار (علامہ تمر تاشیؒ، م: ۱۰۰۴ھ)

شیخ عبد اللطیف فرفور نے مذکورہ دس مجموعات میں سے اول تین مجموعات کو معتمد فی المذہب کتب، بعد کے چار مجموعات کو متون اربعہ اور ان کے متعلقات، اور آخری تین مجموعات کو متونِ متاخرین سے متعلق کتب؛ کے طور پر تقسیم فرمایا ہے۔

◆ مجموعات وسطی ۵ (پانچ) ہیں:

(۱۱) مجموعۃ الاشباہ والنظائر (علامہ ابن نجیمؒ، مؒ: ۹۷۰ھ)۔ مثلاً: غمز عیون البصائر، حاشیۃ المقدسی، عمدۃ ذوی البصائر، التحقیق الباہر، نزہۃ النواظر؛ وغیرہ۔

(۱۲) مجموعۃ الوہبانیہ (علامہ عبد الوہاب ُابن وہبانؒ، م: ۷۶۸ھ)۔ مثلاً: قید الشرائد، عقد القلائد، تفصیل عقد القلائد؛ وغیرہ۔

(۱۳) مجموعۃ ظاہر الروایۃ۔ (امام محمد بن حسن الشیبانیؒ، م: ۱۸۹ھ)۔ مثلا: الجامع الصغیر، شرح الجامع فخر الاسلام بزدوی، شرح الجامع ابو الیسر بزدوی، شرح الجامع سغدی، شرح الجامع اسبیجابی، شرح الجامع صدر الشہید، شرح الجامع عتابی، شرح الجامع قاضی خان، الجامع الکبیر، السیر الکبیر، کافی، مبسوط سرخسی، مجرد، النوادر؛ وغیرہ۔

(۱۴) مجموعۃ المنیۃ (شیخ سدید الدین کاشغریؒ، م: ۷۰۵ھ)۔ مثلاً: غنیۃ المتملی، حَلَبۃُ المجلی؛ وغیرہ۔

(۱۵) مجموعۃ نور الایضاح (علامہ حسن بن عمار شرنبلالیؒ، م: ۱۰۶۹ھ)۔

◆ مجموعات صغری ۱۰ (دس) ہیں:

(۱۶) مقدمۃ ابو اللیث سمرقندیؒ اور اسکے متعلقات (ابو اللیث نصر، م: ۳۷۳ھ)

(۱۷)ہدیۃ ابن العماد اور متعلقات۔(شیخ عبدالرحمن عمادیؒ،م:۱۰۵۱ھ)

(۱۸)جامع الفصولین اور اس کے متعلقات۔(علامہ بدر الدین محمود ابن قاضی سماونۃ،م:۸۲۳ھ)

(۱۹)تحفۃ الفقہاء اور بدائع الصنائع۔(امام علاء الدین محمد بن احمد سمرقندیؒ،م:۵۵۳ھ/علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ،م:۵۸۷ھ)

(۲۰)مختصر الطحاوی اور متعلقات۔(امام ابوجعفر طحاویؒ،م:۳۲۱ھ)

(۲۱)الفقہ النافع اور اس کی شرح۔(علامہ ابو القاسم محمد بن یوسف سمرقندیؒ، م:۵۵۶ھ)

(۲۲)مقدمہ غزنویہ اور اس کی شرح۔(علامہ احمد بن محمد غزنویؒ،م:۵۹۳ھ)

(۲۳)الوافی اور الکافی۔(حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ نسفیؒ،م:۷۱۰ھ)

(۲۴)درر البحار شرح غرر الافکار اور اس کے متعلقات۔(شمس الدین محمد قونویؒ، ۷۸۸ھ)

(۲۵)مواہب الرحمن اور اسکی شرح البرہان(ابراہیم بن موسی طرابلسیؒ،۹۲۲ھ)

متفرقات:

مثلاً: اوقاف الخصاف، اجناس ناطفی، ادب القاضی،خزانۃ الاکمل،تبیین المحارم، سراجی،قنیۃ المنیہ،مجمع الضمانات،روضۃ العلماء؛وغیرہ۔

دیگر علوم کے مراجع عام

یعنی اصول فقہ،تفسیر،حدیث،لغت اور تاریخ وتراجم وغیرہ فنون کی کتب....

اصول فقہ

شروحات منار؛ابن نجیم کی فتح الغفار،ابن الملک کی شرح المنار،قوام الدین محمد بن محمد کاکی،کی جامع الاسرار علی المنار،علامہ حصکفیؒ کی افاضۃ الانوار،علامہ شامی کی نسمات

الاسحار علی شرح المنار المسی بافاضۃ الانوار؛وغیرہ۔

ابن ہمام کی التحریر،اس پر ابن امیر حاج کی التقریر والتحبیر ۔علامہ سعد تفتازانیؒ کی تلویح شرح توضیح۔صدر الشریعہ عبید اللہ مسعودیؒ کی التوضیح لحل غوامض التنقیح،تاسیس النظر للدبوسی۔ اصول لامشی،مختصر ابن الحاجب ،کشف الاسرار علی اصول البزدوی،جمع الجوامع فی اصول الفقہ ،المغنی فی اصول الفقہ ،میزان الاصول فی نتائج العقول۔وغیرہ۔

حدیث اور علوم حدیث

حدیث شریف کی مشہور کتب ،مثلاً بخاری،مسلم ،سنن ابوداؤد،سنن ترمذ،سنن ابن ماجہ، مسند احمدوغیرہ کے علاوہ ....نصب الرایۃ للزیلعی،،شرح الفیۃ الحدیث للعراقی۔ کشف الخفاء ومزیل الالباس،معالم السنن للخطابی، مقدمۃ ابن الصلاح،نخبۃ الفکر لابن حجر ،التدریب شرح التقریب للسیوطی،الشفاء بتعریف حقوق المصطفی للقاضی عیاض۔جامع الصغیر للسیوطی،فیض القدیر للمناوی؛وغیرہ

تفسیر وعلوم القرآن:

الاتقان فی علوم القران،احکام القرآن للجصاص۔التفسری الکبیر للرازی۔ الجامع لاحکام القرآن والمبیّن لما تضمن من السنۃ وآی الفرقان یعنی تفسیر قرطبی،الکشاف عن حقائق التنزیل للزمخشری،تفسیر التیسیر لنجم الدین ابوحفص عمر نسفی،الدر المنثور للسیوطی، تاویلات أہل السنۃ أوتاویلات القرآن للامام ابومنصور ماتریدی،انوار التنزیل و أسرار التاویل للقاضی بیضاوی؛وغیرہ۔

لغت اور علوم عربیہ

الصحاح ،مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط ، المصباح المنیر ، اساس البلاغۃ، شرح

المطول، مفتاح العلوم، المغرب للمطرزی، التعریفات للجرجانی، الآجرومیہ فی النحو، الالفیۃ فی النحو، تلخیص المفتاح، تہذیب الاسماء واللغات، الجمہرۃ فی اللغۃ، قطر الندی و بل الصدی، مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، المصباح فی النحو؛ وغیرہ۔

رسائل

علامہ شامیؒ نے کتاب الحدود کے آخر میں اپنی کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے اس امر کی طرف خاص اشارہ فرمایا ہے کہ یہ حاشیہ میں متقدمین کی کتب و رسائل کے خلاصہ پر مشتمل ہے، اور پھر ابن نجیمؒ کے چالیس رسائل، حسن بن عمار شرنبلالیؒ کے ساٹھ رسائل، ابن کمال پاشاؒ، قاسم بن قطلوبغا، شیخ عبدالغنی النابلسیؒ، ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات کے رسائل سے استفادہ کرنے کی صراحت فرمائی ہے، اور سابق میں شیخ لؤی خلیلی کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ تقریباً ۱۱۱ (ایک سو گیارہ) رسائل سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔

ردالمحتار کے مصادر کی یہ ایک مجمل سی فہرست ہے، اور سابق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ تقریباً ۹۰۰ سے زائد مصادر سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔ اس قدر جامعیت اور استیعاب کے بعد اب کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ اس گنجِ گراں مایہ سے صرف نظر کی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے آپ میں ایک موسوعۃ ہے۔ اور کتبِ تراجم کے بعد شاید ہی کوئی ایسی کتاب ہو جس میں اس قدر کتابوں کا ذکر اور حوالے ذکر کیے گئے ہوں۔

مصادر کا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد ضروری تھا کہ علامہ شامیؒ کے منہجِ تالیف، معیارِ نقد اور ضوابط ترجیح وغیرہ امور کی بھی مع امثلہ قدرے وضاحت کی جائے، اور 'مطالب' کے متعلق طلبہ عزیز کے کام کی نگرانی (باعتبار حقیقت تعاون و استفادہ) کے طفیل متعلقہ جزئیات اور عبارات وغیرہ سامنے بھی تھیں، مگر افسوس کہ قلتِ وقت اور کثرتِ غفلت کے سبب فی

الوقت تو یہ ممکن نہ ہوسکا۔ دعا ہے کہ اللہ رب العزت آئندہ اس کی توفیق وسعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔

مطالبِ شامی:

اصولی اعتبار سے علامہ ابن عابدینؒ نے حاشیہ کا مسودہ چار اجزاء میں تقسیم فرمایا تھا۔ ربع اول میں عبادات۔ ربعِ ثانی میں نکاح، حدود، ایمان، جہاد، وقف اور معاملات کا کچھ حصہ، ربع ثالث میں ابوابِ معاملات، اور ربع رابع میں بقیہ ابوابِ معاملات مع فرائض۔ بقول شیخ عبد اللطیف فرفور: مصنف کے ہاتھوں لکھا ہوا یہ مخطوطہ مکتبۃ آل عابدین میں اس وقت بھی موجود ہے۔ البتہ جب طباعت شروع ہوئی تو اسے پانچ جلدوں میں تقسیم کیا گیا۔ جلد اول میں مقدمہ، طہارت اور صلاۃ ختم۔ جلد دوم میں زکات سے نکاح، طلاق اور نفقہ ختم تک۔ جلد سوم میں کتاب العتق سے کتاب الوقف ختم۔ جلد رابع میں کتاب البیوع سے کتاب القضاء کے مسائلِ شتی کے وسط تک، علامہ شامی کا تبییض کردہ حصہ اور وہاں سے کتاب الہبۃ ختم تک غیر مبیّض حصہ شامل ہے۔ جب کہ جلد خامس مکمل وہی ہے جو مسودہ کا ربع رابع ہے، یعنی اجارہ سے فرائض ختم۔ یہ اولین طباعتوں کا حال تھا، اور اب تو تحقیق وتعلیق کے اعتبار سے اس میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔

اپنے مسودہ میں علامہ شامی نے بھی درمختار کے تابع ہوکر ہر جلد میں عام فقہی ترتیب کے مطابق کتاب، باب، اور کہیں فصل کے عنوان قائم کرنے کے ساتھ مبحث، بحث، تنبیہ اور 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور ارکان، شرائط جیسے عناوین لگانے سے گریز کرتے ہوئے، نیز جزئیات کی تلاش ابواب اور فصول کی تقسیم کے مطابق قاری پر محول فرماکر؛ بعض مخصوص جزئیات پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ اور جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ،

اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان ومکان کی ضرورت اور عموم وابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔ اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیق تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،۔مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ و تجربہ، وغیرہ؛۔مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔ اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجہ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور حضرات فقہاء کی تحقیق وآراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: عزیز مولوی اختر حسین

آچھودی سلمہ کو مکمل کتاب الطہارۃ کے مطالب، عزیز مولوی فیضان مانگرولی سلمہ کو کتاب الصلاۃ کے نصف مطالب، عزیز مولوی نور الحق دوحدی سلمہ کو کتاب الزکات و کتاب الصوم کے مطالب اور عزیز مولوی زبیر آمودی سلمہ کو کتاب البیوع کے نصف مطالب؛ تفویض کیے گئے تھے۔

الحمدللہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال و آراء اور ترجیح و تصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ رد المحتار سے عدمِ شغف اور ابن عابدین کے طرزِ تالیف و تحقیق سے ناآگہی کی حد تک 'طالب و مطلوب' دونوں یکساں، اور جواں سالی اور ذوق و لگن کے سبب طلبہ ایک قدم مجھ سے آگے رہے۔ اللھم زد فزد۔ آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الطہارۃ کے مطالب پر مشتمل ہے، اور عزیز مولوی فیضان بن فاروق مانگرولی، سلمہ کی محنت کا ثمرہ ہے۔

اور..... آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان و نسیان اور سہو و خطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔ پھر ایک سال - بلکہ دس ماہ - میں مفوضہ موضوع کا مواد جمع کرنا، اس کو نگران کی نظر سے گذار کر تالیف و ٹائپ پھر پروف و تصحیح کے مراحل سے گذار کر پریس تک پہنچا دینا؛ عجلت بھرا کام کہا جانا چاہئے، مگر یہ سب اسی مختصر وقت میں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے - سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن و خوبی ادا کرتے ہوئے - ہر مطلب کا زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام و مقصد کو سمجھنے اور انکی فکر و نظر کے خلاصہ تک رسائل حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور

درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہو گئی ہو۔ کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی و عملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی و عملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۲۸ جون، ۲۰۲۱ء۔ ۱۶ ذوالقعدۃ، ۱۴۴۲ھ۔

شکر وسپاس

الحمد لأهله والصلوة علي أهلها، وبعد

بعد حمد وصلاۃ کے بندہ ہیچ مداں کمترین خلائق اس مبارک ومسعود موقع پر سب سے پہلے حق سبحانہٗ وتقدس کی بارگاہ میں حمد وثنا اور جذباتِ تشکر پیش کرتا ہے، اسی کی توفیقِ خیر کی بدولت اس نحیف وناتواں کو دین حنیف کی تعلیم کی سعادت میسر ہوئی، سیاہ دل، گونگی زبان اور شکستہ قلم؛ حقیقتِ شکر پر قادر نہیں، ہاں اظہارِ عجز پر قادر ہیں اور یہی مجھ ناتواں کا شکر ہے۔

آج زندگی میں یہ پہلا موقع ہے- اور حقیقت یہ ہے کہ اس میں بھی میرا کوئی کمال نہیں- کہ اپنے والدین، اساتذہ اور دیگر بہی خواہوں کے سامنے کوئی ایسی ظاہری چیز پیش کروں، جس کی وہ مجھ سے اس دنیا میں توقع رکھتے ہیں، یعنی کچھ وہ صفحات جو علم کی نسبت پر میں نے سیاہ کیے ہیں۔ اس لیے اولاً اپنی مرحوم والدہ اور مشفق مہربان والد بزرگوار کا صمیم قلب سے شکرگذار ہوں جو طفلی میں لاڈ سے اور اس کے بعد سے آج تک علمِ دین کی نسبت سے میرے نازنخرے اٹھائے ہوئے ہیں، رب ارحمهما كما ربياني صغيرا۔

بعدہ بندہ حضرت الاستاذ و استاذ الاساتذہ حضرت مولانا مفتی احمد بن یعقوب دیولاوی مدظلہ العالی وعمت فیوضہم (بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر) کا اور جمیع اساتذہ کا بہ صمیم قلب بے انتہاء ممنون ہوں کہ آپ نے جامعہ جمبوسر کے علمی ودینی ماحول میں فقہ وسنت سے مستفیض وبہرہ ور ہونے کا حسین موقع عطا فرمایا۔ بارگاہ ایزدی میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی حضرت مہتمم صاحب مدظلہ العالیہ اور جمیع اساتذہ عظام حفظہم اللہ ورعاہم کا سایۂ عاطفت ہم طالبانِ علوم نبوت اور پوری قوم وملت پر تادیر بخیر وعافیت قائم ودائم رکھیں۔ ان کی تمام تر علمی عملی روحانی قومی وملی خدمات جلیلہ کو شرف قبولیت سے نواز کر دارین کی سرخ روئی وفلاح یابی کا ذریعہ بنائے۔ ان کے علم سے ہمیں تادم زیست مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور

امت کو بھی ان کے علمی فیضان سے سیراب فرمائے۔آمین۔

حسب دستور وضابطۂ جامعہ تکمیل افتاءِ کی شرط کے طور پر ردالمحتار، کتاب الصلاۃ کے مطالب کا حل، بطور سندی مقالہ تحریر کرنا سپرد کیا گیا، ظاہر ہے کہ میرے لیے یہ کام جوئے شیر لانے سے بھی مشکل تر تھا۔آج دس ماہ بعد لگتا ہے کہ ایک خواب تھا جو گذر گیا، جو کچھ ہوا تقدیرِ خداوندی سے ہوا، مگر اسباب بھی نرالے مقدر فرمائے۔پس منت شناسی اور قدردانی لازم ہے اپنے محسن استاد حضرت مولانا مفتی فرید احمد صاحب کاوی دام فضلہ کی؛ ان کی نگرانی ورہنمائی کی بدولت یہ مقالہ پایۂ تکمیل کو پہنچا، حقیقت یہ ہے کہ زیرِ نظر مقالہ انہیں کی علمی وفکری رہنمائی اور توجہات کا ثمرہ ہے۔

اپنے مخلص ومکرم استاذ حضرت مولانا مفتی اسجد بن مفتی احمد دیولاوی زید مجدہ السامی (شیخ الحدیث: جامعہ علوم القرآن جمبوسر) کی خدمت میں ہدیۂ تشکر پیش نہ کروں تو بڑی ناسپاسی ہوگی۔انہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیتوں کے باوجود مسودے کو پڑھا اور حوصلہ افزائی فرمائی اور وقیع تقریظ لکھ کر مقالہ کو زندگی دی۔فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔اسی طرح استاذِ حفظ مولانا عبد الماجد بن ابراہیم کوٹھی کا ممنون ہوں کہ انہوں نے خندہ پیشانی سے پورے مقالہ کو کمپوز کردیا، جزاہ اللہ خیر الجزاء۔

بارگاہ الٰہی میں دست بستہ دعا گو ہوں کہ مولائے کریم اس خدمت کو راقم اور اس کے والدین واساتذہ کے حق میں صدقۂ جاریہ اور دارین کی سرخ روئی کا ذریعہ بنائے اور احقر کو پورے اخلاص اور خیر وعافیت کے ساتھ مزید علمی ودینی خدمت کی توفیق مرحمت فرما کر دارین کی سعادتوں سے ہمکنار کرتے ہوئے قبول فرمائیں آمین بحرمۃ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم وماذالک علی اللہ بعزیز۔

از: محمد فیضان بن فاروق مانگرولی

متعلم: تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر بھروچ ۱۴۴۲ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطلب: فیما یصیر الکافر بہ مسلما من الافعال

وہ کون کون سے افعال ہیں جن کے انجام دینے سے دلالۃً کافر مسلمان قرار پائے گا ؟

صاحب تنویر الابصار علامہ تمرتاشیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ: اگر کوئی کافر جماعت کے ساتھ نماز پڑھے تو دلالۃً اس کے اسلام میں داخل ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

بقول علامہ حصکفیؒ صرف جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ تین اور شرطیں بھی ہیں؛ یعنی کل چار شرطیں ہیں، جس کو ہم تفصیل سے آگے بیان کریں گے۔

نیز علامہ حصکفیؒ نے فقہاء کے ذکر کردہ اس طرح کے بعض دیگر امور بھی ذکر فرمائے ہیں کہ اگر کوئی کافر ان امور کو انجام دے گا تو دلالۃً اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔مثلاً: (۱) نماز کے وقت اذان پکارے۔(۲) آیت سجدہ سننے کے وقت سجدۂ تلاوت کرے۔(۳) سائمہ جانوروں کی زکوۃ ادا کرے۔

ساتھ ہی ایک اصولی بات تحریر فرمائی ہے کہ اگر کوئی کافر ایسی عبادت انجام دے جو صرف ہماری شریعت کے ساتھ مخصوص نہ ہو؛ بلکہ وہ عبادت سارے مذاہبِ سماویہ میں موجود ہو، تو اس کی وجہ سے وہ کافر مسلمان قرار نہیں پائے گا۔

(ویحکم بإسلامِ فاعِلِها) بِشروطٍ أربعةٍ: أنْ يصلّي فِي الْوقْتِ (مع جماعةٍ) مؤْتمًّا متمّمًا وكذا لوْ أذّن فِي الْوقْتِ أوْ سجد لِلتِّلاوةِ أوْ زكّى السّائِمة صار مسْلِمًا، لا لوْ صلّى فِي غيْرِ الْوقْتِ أوْ منْفرِدًا أوْ إمامًا، أوْ أفْسدها أوْ فعل بقِيّة الْعِباداتِ؛ لِأنّها لا تخْتصّ بِشرِيعتِنا، ونظمها صاحِب النّهْرِ فقال:

وكافِرٌ فِي الْوقْتِ صلّى بِاقْتِدا ... متمّمًا صلاته لا مفسِدا
وأذّن أيْضًا معْلِنًا أوْ زكّى ... سوائما كأنْ سجدْ، تزكّى
فمسْلِمٌ لا بِالصّلاةِ منْفرِدْ ... ولا الزّكاةِ والصِّيامِ الْحجّ زِدْ (درمع التنویر)

اسی مسئلہ کی مزید تفصیل وتحقیق کے لئے علامہ شامیؒ نے **فيما يصير الكافر به مسلما من الافعال** کا مطلب قائم فرمایا ہے، اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کے بیان کردہ دخولِ اسلام پر دلالت کرنے والے افعال کی وضاحت کرتے ہوئے، انہیں مدلل اور محقق فرمایا ہے، اور بعض باتوں پر نقد کرتے ہوئے اپنے عندیہ کو واضح فرمایا ہے

مذکورہ بالا مطلب کو سمجھنے سے قبل تمہیدی طور پر یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ فقہاء کرام نے ذکر فرمایا ہے کہ تین طریقے ایسے ہیں جن کی بنیاد پر کسی شخص کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا: (۱) صراحت (۲) تبعیت (۳) دلالت۔

(۱) صراحت سے مراد یہ ہے کہ وہ صراحۃً شہادتین **أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا عبده و رسوله** کا اقرار کرے، اور اسلام کے علاوہ ہر دین سے بیزاری کا اعلان واظہار کردے۔

(۲) تبعیت سے مراد یہ ہے کہ باعتبار متبوع تابع شخص پر اسلام کا حکم لگایا جائے، جیسے جب باپ اسلام قبول کرے اور اس کی نابالغ یا ایسی بالغ اولاد ہوں جو نابالغ کے حکم میں ہوں، جیسے مجنون جب جنون کی حالت میں بالغ ہو؛ تو ان لوگوں پر بھی باپ کے تابع ہونے کے سبب اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔

(۳) دلالت سے مراد یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہونے کے لئے کسی اسلامی عمل کو اختیار کیا جائے۔ (موسوعۃ الفقہیۃ: ۴۔۲۶۶)

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر ابن الشحنہ کے حوالے سے ایک دوسری تقسیم قول اور فعل کی بھی ذکر فرمائی ہے، یعنی کافر جن چیزوں سے مسلمان ہوتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قول (۲) فعل۔

(۱) قول، جیسے: کافر شہادتین کا اقرار کرلے۔[۱]

اب سوال یہ ہے کہ کسی کافر کے محض شہادتین کے اقرار سے اسلام کا حکم لگایا جائے گا یا نہیں؟ یا بالقول اسلام قبول کرنے کی صورت میں عیسوی اور غیر عیسوی[۲] کے درمیان فرق کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے احتمال اور اشتباہ کی بنیاد پر عیسوی اور غیر عیسوی کے درمیان فرق فرمایا ہے۔

اگر وہ عیسوی مذہب کا ماننے والا ہے، تو اس کے لئے شہادتین کے اقرار کے ساتھ ساتھ اسلام کے علاوہ ہر دین سے اور بالخصوص اپنے عیسوی مذہب سے بیزاری اور براءت کا اعلان واظہار کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ وہ اپنے مذہب میں اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ رسول ﷺ کی رسالت صرف عرب کے ساتھ خاص ہے، اس احتمال اور اشتباہ کی بنیاد پر اس عقیدۂ باطلہ سے بھی بیزاری ضروری ہے۔

اور عیسوی مذہب کے علاوہ دیگر مذہب کے ماننے والے لوگوں کے حق میں اسلام کے لئے صرف شہادتین کا اقرار کرنا کافی ہے، اور جس دین سے الگ ہوا ہے اس سے براءت

---

[۱] درمختار میں 'اسلام بالقول' کا ذکر نہیں، چوں کہ یہ اس کا محل نہیں، البتہ تکمیل بحث کے طور پر علامہ شامی نے اس کو ذکر فرمایا ہے، نیز درمختار میں اصلاً نماز کا ذکر ہے، اور بقیہ امور (اذان، سجدہ تلاوت، زکاتِ سوائم) کو تکمیل کے طور پر ذکر کیا ہے، اسی لیے علامہ شامی نے مطلب کا عنوان بھی 'اسلام بالصلاۃ' کی تفصیلات ختم ہونے کے بعد دیگر افعال دالہ علی الاسلام پر لگایا ہے؛ ہم نے 'ما یصیر الکافر بہ مسلماً' کے احاطہ کے پیش نظر 'مطلب' سے ماقبل مذکور دلالتِ صلوۃ کی بحث کو بھی شامل کرلیا ہے۔ اولاً اسلام بالقول، پھر اسلام بالفعل کے تحت صلوۃ کو بھی ذکر کریں گے۔

[۲] **العیسویة**: یہود کا ایک مذہبی گروہ ہے، جسے عیسویہ کہتے ہیں، یہ ابوعیسی اسحاق بن یعقوب کی طرف منسوب ہے، جو اصفہان کا ایک یہودی تھا اور نبوت کا مدعی تھا۔ اس مذہب کے پیروکار اس بات کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ کی رسالت صرف عرب کے ساتھ خاص ہے، مگر یہ درست نہیں کیوں کہ اللہ تعالی قرآن مجید میں فرماتے ہیں: **وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ** (سورۂ سبا: ۲۸) جس میں آپ کی بعثت کا تمامِ اقوامِ عالم موجودہ وآئندہ کے لئے عام ہونا بیان کیا گیا ہے، (وھبانیہ: ۱/ ۱۹۶ کتاب السیر)

کی شرط ضروری نہیں ہے۔

(۲) فعل: بالفعل اسلام قبول کرنے کی صورت میں عیسوی اور غیر عیسوی کے درمیان فرق کیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بالفعل اسلام قبول کرنے کی صورت میں عیسوی اور غیر عیسوی کے درمیان فرق کی ضرورت نہیں ہے، علامہ طرسوسیؒ نے بھی یہی بات ارشاد فرمائی ہے۔

چنانچہ فقہاء نے کچھ ایسے افعال معتبر قرار دیے ہیں، جو کسی شخص کے مسلمان ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اگر چہ اس کی طرف سے شہادتین کے تلفظ کا علم نہ ہو۔

اس مقام پر درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے چار افعال سے بحث فرمائی ہے:

(الف) نماز۔

(ب) اذان۔

(ج) سجدۂ تلاوت۔

(د) سائمہ جانوروں کی زکوۃ ادا کرنا۔

(ھ) حج۔ (اس کو علامہ شامی نے ذکر فرمایا ہے۔)

(الف) نماز

نماز کے عمل سے کافر پر اسلام کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب کہ بقول علامہ حصکفیؒ مکمل چار شرطیں پائی جائیں۔ علامہ شامیؒ نے انہیں تفصیل سے ذکر فرمایا ہے:

(۱) وقت پر نماز ادا کی جائے۔

علامہ حصکفیؒ کے قول: **فی الوقت** کا مطلب یہ ہے کہ پوری نماز وقت میں اداءً پڑھی جائے؛ کیوں کہ اس طرح وقت میں مکمل نماز صفتِ اداء کے ساتھ پڑھنا اسلام کا خاصہ ہے، اور یہی دلیلِ اسلام ہے۔

فی الوقت کی وضاحت کرتے ہوئے، حلبی مداریؒ نے فقط 'الاداء' کہا ہے، اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے حاشیۃ الطحطاوی علی الدر میں ہے کہ اگر فقط تکبیر تحریمہ بھی وقت میں

پائی جائے تو فقہ کے قاعدہ کے مطابق یہ نماز ادا سمجھی جاتی ہے، اس لئے یہ بھی کافی ہے۔

اس پر رد کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک رکعت وقت میں پڑھی اور بقیہ رکعات غیر وقت میں پڑھیں تو گرچہ یہ ایک رکعت کے بقدر نماز ادا سمجھی جائے گی، مگر 'صلوۃ کامل' جو خاصۂ اسلام ہے، وہ نہیں پائی گئی، بلکہ کچھ حصہ غیر وقت میں پڑھے جانے سے یہ غیر کامل صلوۃ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ درمختار کی عبارت **فی الوقت** کا مطلب فقط 'اداء' نہیں؛ بلکہ اس کی ایک شکل مراد ہے، یعنی مکمل نماز وقت میں پڑھی جائے۔

(۲) جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے:

آگے علامہ حصکفیؒ نے فوائد قیود کے طور پر 'منفرداً' کو اسلام بالفعل سے خارج قرار دیا ہے، اس قید احترازی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ انفراداً نماز پڑھنا ہماری شریعت کے خصائص میں سے نہیں ہے، بلکہ مع الجماعت نماز ادا کرنا یہ ہماری شریعت کے خصائص میں سے ہیں، اس لئے انفراداً نماز پڑھنے کی صورت میں کسی کافر کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور ذخیرہ میں منقول ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت میں احناف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ امام صاحبؒ جو انفراداً نماز پڑھنے کی صورت میں عدمِ اسلام کے قائل ہیں، یہ اس وقت ہے جب اذان و اقامت کے بغیر تنہا نماز پڑھے، اور اس صورت میں تو حضرات صاحبینؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اس کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ جو اسلام کے قائل ہیں وہ اس صورت میں ہے جب کہ اذان و اقامت کے ساتھ تنہا نماز پڑھے اور اس صورت میں تو امام صاحبؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ بنابریں اذان و اقامت کے ساتھ انفراداً نماز پڑھنے کی صورت میں بالاتفاق اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ اور یہ ہماری شریعت کے خصائص میں سے ہیں۔

<u>راجح قول:</u>

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن الشحنہ نے صاحب کافی کے حوالے سے اختلاف بین الاحناف کو رفع کرنے کے لئے جو تطبیق ذکر فرمائی ہے، وہ محل نظر ہے، وجہ یہ ہے کہ انفراداً اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھنا، ہماری شریعت کے خصائص میں سے نہیں ہوسکتا، کیوں کہ کسی بھی عبادت کے ہماری شریعت کے خصائص میں سے ہونے کے لئے اس عبادت کا علی وجہ الکمال ادا کرنا ضروری ہے، اور یہاں انفراداً نماز پڑھنا 'صلوۃ علی وجہ الکمال' نہیں ہے، بلکہ ناقص ہے، پھر یہ کیسے ہماری شریعت کے خصائص میں سے ہوسکتا ہے؟ گویا علامہ شامیؒ کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے۔

(۳) یہ نماز اقتداء میں ادا کرے، امام بن کر نہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'عقد الفرائد' (عقد القلائد) میں اس کی تصریح ہے کہ امام بن کر نماز ادا کرنا اسلام کی دلیل نہیں بنے گا، اور ایسا ہی مجمع الانہر اور درر البحار میں ہے۔

اس شرط کی وضاحت حاشیۃ الطحطاوی علی الدر کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے یہ نقل فرمائی ہے کہ **لأن الائتمام يدل على اتباع سبيل المؤمنين بخلاف مالو كان إماما فإنه يحتمل نية الانفراد فلا جماعة۔۔۔اه** (شامی: ۶/۲ مکتبہ زکریا)

علامہ شامیؒ کو یہ وضاحت پسند نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ نیتِ انفراد کا احتمال تو اقتداء میں بھی ہے، لہٰذا **مؤتما، لا إماماً** کی قید کی تفصیل یوں کرنی چاہئے کہ امام متبوع غیر تابع ہوتا ہے، پس امام ہونے کی صورت میں اس کی طرف سے سبیل مؤمنین کی اتباع کی کوئی دلیل نہیں پائی جاتی، جب کہ مقتدی متبوع اور احکام میں امام کا تابع ہوتا ہے، جو اس کی طرف سے سبیل مؤمنین یعنی اسلام کے اتباع کی دلیل ہے۔

(۴) نماز مکمل طور پر ادا کرنے والا ہو، لہٰذا اگر امام کی متابعت میں تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کردی اور پھر نماز فاسد کردی تو یہ شخص متمم نہیں کہلائے گا، بنابریں اس پر مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

(۵) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے چار شرطیں ذکر فرمائی ہیں، مگر علامہ طرسوسیؒ نے انفع الوسائل الی تحریر المسائل میں پانچویں شرط بھی ذکر فرمائی ہے، اور وہ یہ ہے کہ: مسجد شرعی میں نماز ادا کرنے والا ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ غرر الاذکار فی شرح درر البحار میں ہے کہ پانچویں شرط ضروری نہیں ہے، چاہے مسجد شرعی میں نماز ادا کرے یا غیر مسجد میں؛ اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا؛ گویا کسی کافر پر نماز کی وجہ سے اسلام کا حکم لگانے کے لئے کل چار شرطیں ہیں۔

(قَوْله: ويحْكم بإسْلام فاعلها إلخْ) يعْني أنّ الْكافر إذا صلّى بجماعةٍ يحْكم بإسْلامه عنْدنا خلافًا للشّافعيّ؛ لأنّها مخْصوصةٌ بهذه الْأمّة، بخلاف الصّلاة منْفردًا الوجودها في سائر الْأمم قال - عليْه الصّلاة والسّلام - «منْ صلّى صلاتنا، واسْتقْبل قبْلتنا فهو منّا» قالوا الْمراد صلاتنا بالْجماعة على الْهيْئة الْمخْصوصة. اهـ. درٌّ، وهو طرفٌ منْ حديثٍ طويلٍ أخْرجه الْبخاريّ وغيْره إذْ أنّه قال فهو الْمسْلم إسْماعيل.

(قَوْله: بشروطٍ أرْبعةٍ) قيّد الْإمام الطّرسوسيّ في أنْفع الْوسائل كوْن الصّلاة في مسْجدٍ، وعليْه فالشّروط خمْسةٌ، لكنْ قال في شرْح درر الْبحار في مسْجدٍ أوْ غيْره.

(قَوْله: في الْوقْت) لأنّها صلاة الْمؤْمنين الْكاملة، وظاهره أنّه لوْ أدْرك منْها ركْعةً لا يكْفي لعدم كوْنها في الْوقْت، وإنْ كانتْ أداءً فهي غيْر كاملةٍ فليْس الْمراد منْ قوْله في الْوقْت الْأداء، بلْ الْأخصّ منْه فافْهمْ.

(قَوْله: مؤْتمًّا) تقْييدٌ لقوْله مع جماعةٍ احْترازٌ عمّا لوْ كان إمامًا قال ط: لأنّ الائْتمام يدلّ على اتّباع سبيل الْمؤْمنين، بخلاف ما لوْ كان إمامًا فإنّه يحْتمل نيّة الانْفراد فلا جماعة. اهـ.

أقول: الاحْتمال الْمذْكور موْجودٌ في الْمؤْتمّ أيْضًا، فالْأوْلى أنْ يقال الْإمام متْبوعٌ غيْر تابعٍ والْمؤْتمّ تابعٌ لإمامه ملْتزمٌ لأحْكامه، وما قيّد به الشّارح مأْخوذٌ منْ النّظْم الْآتي تبعًا للْمجْمع ودرر الْبحار، وصرّح بمفْهومه في عقْد الْفرائد فقال:

صلّی إمامًا لایحُکم بإسْلامه، نقله الشّیْخ إسْماعیل.

(قوْله: متمّمًا) فلوْ صلّی خلْف إمامٍ وکبّر ثمّ أفْسد لمْ یکنْ إسْلامًا شرْح الْوهْبانیّة عنْ الْمنْتقی. (شامی:۲/۷)

(ب) اذان:

اس کے لئے تین شرطیں ہیں: (۱) وقت (۲) مسجد (۳) اعلان۔

(۱) وقت (۲) مسجد:

مسجد میں اور نماز کے وقت پر اذان دینے کی صورت میں کافر پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اذان ہمارے دین کے خصائص میں سے ہے، اور ہماری شریعت کا شعار ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ منح الغفار شرح تنویر الابصار میں صاحب بحر الرائق کی متابعت کرتے ہوئے اذان کو اس بات کے ساتھ مقید فرمایا ہے کہ مسجد میں اذان دی جائے، محض اس وجہ سے کافر پر اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا کہ اذان شہادتین پر مشتمل ہے، کیوں کہ شہادتین کی وجہ سے اسلام کا حکم اسلام بالقول کی قبیل سے ہے۔ اور اسلام بالقول کے لئے وقت اور غیر وقت کی کوئی قید نہیں، اور اذان چونکہ اسلام بالفعل کے قبیل سے ہے، اس لئے ضروری ہے کہ وقت میں اذان دی جائے، اور مسجد میں دی جائے، اور اسی وجہ سے علامہ عبدالبر بن محمدؒ المعروف با بن الشحنہؒ نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ کافر کے وقت میں اذان دینے سے اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔

چوں کہ اذان میں صراحۃً شہادتین کا اقرار بھی آتا ہے، اس لیے یہاں بھی یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اذان دینے والا اگر عیسوی مذہب کا ماننے والا ہے، جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت صرف عرب کی حد تک محدود ہے، اگر وہ غیرِ وقت میں اذان دے تو کیا اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا یا نہیں؟

علامہ ابن وہبانؒ فرماتے ہیں کہ عیسوی مذہب کے ماننے والے نے خارج از وقت اذان دی تو اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛ کیوں کہ اذان اسلام بالقول کے قبیل سے ہے،

اور بالقول اسلام قبول کرنے کی صورت میں فقہاء نے عیسوی اور غیر عیسوی کے درمیان فرق فرمایا ہے کہ عیسوی کے لئے تبری کی شرط ضروری ہے، اور غیر عیسوی کے لئے تبری کی شرط ضروری نہیں ہے، اور یہاں خارج از وقت اذان دینے والا عیسوی ہے، اس لئے تبری کی شرط ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت میں اذان دینا یہ بالفعل اسلام کے قبیل سے ہے، اور بالفعل اسلام قبول کرنے کی صورت میں فقہاء نے عیسوی اور غیر عیسوی کے درمیان فرق نہیں فرمایا ہے، اس لئے وقت میں تو عیسوی و غیر عیسوی؛ دونوں کی اذان سے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور خارجِ وقت اذان دینا گرچہ اسلام بالقول کہا جا سکتا ہے، مگر چوں کہ اس میں استہزاء اور نقلِ محض کا احتمال ہے، اس لئے یہ عیسوی اور غیر عیسوی دونوں کے حق میں اسلام بالقول کی قبیل سے نہیں، بلکہ اسلام بالفعل ہی کے قبیل سے ہے، اور سابق میں گذرا کہ اس کے لئے وقت اور مسجد شرط ہے، نیز اگر عیسوی شخص ہو تو تبری کی شرط بھی ہے، اور یہ بھی یہاں مفقود ہے۔

(۳) اعلان۔

کھلے عام اذان دینا اس طرح کہ اتنے لوگ سن سکے جو اس کے اسلام کی شہادت دے سکیں، چھت پر یا منارہ پر چڑھ کر خلق کثیر کو سنانا ضروری نہیں، اس مقام پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سفر میں چند لوگوں کے درمیان وقت میں اذان دینا اسلام کے لئے کافی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں مسجد کی شرط لازم نہ ہوگی۔

شرط عادت و دوام ؟

کیا ایک مرتبہ اذان دینے سے کافر مسلمان ہو جائے گا؟ یا اس پر مداومت اور عادت ضروری ہے؟ اس کی تفصیل علامہ شامیؒ نے آگے ذکر فرمائی ہے، اور کچھ اقوال و روایات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

''اسلام بالفعل کے متعلق تمام کافروں کا حکم یکساں ہے، عیسوی اور غیر عیسوی کے

درمیان کوئی فرق نہیں (سوائے ابن وہبان کے جن کا قول سابق میں گذر چکا) البتہ عادت کے متعلق شرح وہبانیہ میں امام محمدؒ سے مطلقاً عادت کی شرط منقول ہے، جس کو صاحب بحر نے عیسوی کے ساتھ خاص قرار دیا ہے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرطِ عادت اگر معتبر ہے تو سب کے لئے ہوگی، عیسوی اور غیر عیسوی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، یا فقط امام محمد کی ایک روایت سمجھی جائے، اور کسی کے لئے شرط عادت کا اعتبار نہ کیا جائے، **فافهم واغتنم هذاالتحرير۔**

نوٹ: شرطِ اعلان وعادت کی تفصیل علامہ شامیؒ نے آخر بحث میں، درمختار میں مذکور صاحب نہر کے اشعار پر حواشی کے ضمن میں ذکر فرمائی ہے۔

(قوْله: وكذا لوْ أذّن في الْوقْت) لمّا ذكر مسْألة الصّلاة، أراد تتْميم الْأفْعال الّتي يصير بها الْكافر مسْلمًا فذكر أنّ منْها الْأذان في الْوقْت؛ لأنّه منْ خصائص ديننا و شعار شرْعنا؛ ولذا قيّده في الْمنح تبعًا للْبحْر بكوْن الْأذان في الْمسْجد، فليْس الْحكْم عليْه بالْإسْلام لإتْيانه بالشّهادتيْن في ضمْن الْأذان ليكون منْ الْإسْلام بالْقوْل؛ لأنّه لا فرْق حينئذٍ بيْن أنْ يكون في الْوقْت أوْ خارجه بلْ هو منْ الْإسْلام بالْفعْل؛ ولذا صرّح ابْن الشّحْنة بأنّه يحْكم بإسْلامه بالْأذان في الْوقْت وإنْ كان عيسويًّا يخصّص رسالة نبيّنا - صلّى اللّه عليْه وسلّم - إلى الْعرب؛ لأنّ ما يصير به الْكافر مسْلمًا قسْمان: قوْلٌ وفعْلٌ،

فالْقوْل مثْل كلمتيْ الشّهادتيْن، فصّل فيه أئمّتنا لكوْنه محلّ اشْتباهٍ واحْتمالٍ بيْن الْعيسويّ وغيْره، فقالوا لا بدّ مع الشّهادتيْن، في الْعيسويّ منْ أنْ يتبرّأ منْ دينه؛ لأنّه يعْتقد أنّه - صلّى اللّه عليْه وسلّم - رسول اللّه إلى الْعرب، فيحْتمل أنّه أراد ذلك بخلاف غيْره فلا يحْتاج إلى التّبرّي، وأمّا الْفعْل فكلامهمْ يدلّ على أنّه لا فرْق فيه بيْن الْعيسويّ وغيْره كما حقّقه الْإمام الطّرسوسيّ أيْضًا خلافًا لما فهمه ابْن وهْبان؛ ثمّ قال ابْن الشّحْنة أيْضًا: وأمّا الْأذان خارج الْوقْت فلا يكون إسْلامًا منْ الْعيسويّ؛ لأنّه يكون منْ الْأقْوال، فلا بدّ فيه حينئذٍ منْ التّبرّي منْ دينه. اهـ.

قلْت: وكذا لا يكون إسْلامًا منْ غيْر الْعيسويّ أيْضًا لما نقله قبْله عنْ الْغاية وغيْرها، منْ أنّ الْكافر لوْ أذّن في غيْر الْوقْت لا يصير به مسْلمًا؛ لأنّه يكون مسْتهْزئًا،

فتحصل منْ هذا أنّ الْأذان في الْوقْت منْ الْإسْلام بالْفعْل، فلا فرْق فيه بيْن كافرٍ والْأذان خارجه منْ الْإسْلام بالْقوْل، لكنّه لمّا احْتمل الاسْتهْزاء لمْ يصرْ به الْكافر مسْلمًا مع أنّه لوْ كان عيسويًّا يزيد أنّه فقد شرْطه وهو التّبرّي، فافْهمْ واغْتنمْ هذا التّحْرير. بقي هلْ يشْترط في الْأذان في الْوقْت الْمداومة أمْ يكْفي مرّةً؟ يأْتي الْكلام فيه.

(ج) سجدۂ تلاوت :

آیت سجدہ سننے سے سجدۂ تلاوت کرنے کی وجہ سے کافر پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ یہ ہماری شریعت کے خصائص میں ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی نے اپنے قول : **وإذاقرِئ عليْهِم الْقرْان لايسْجدون (سورہ انشقاق)** کے ذریعہ کفار کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ تلاوت پر سجدہ نہیں کرتے۔

(قوْله: أوْ سجد للتّلاوة) أيْ عنْد سماع آية سجْدةٍ بزّازيّةٌ: أيْ لأنّها منْ خصائصنا، فإنّه سبْحانه وتعالى أخْبر عنْ الْكفّار بأنّهمْ {وإذا قرئ عليْهم الْقرْآن لا يسْجدون} [الانشقاق: 21].

(د) سائمہ جانوروں کی زکوۃ ادا کرنا۔

علامہ حصکفیؒ نے یہ بات بھی ذکر فرمائی ہے کہ سائمہ جانوروں کی زکوۃ نکالنے والے کافر پر بھی اسلام کا حکم لگایا جائے گا (سائمہ یعنی وہ جانور جو پورا سال یا سال کا بیشتر حصہ جنگل میں مباح گھاس پر گذارہ کرتے ہوں، خرید کر یا اُگا کر انہیں چارہ نہ دیا جاتا ہو، ورنہ ایسے جانور کو علوفہ کہتے ہیں، ان میں زکوۃ نہیں ہے۔)

علامہ طرسوسیؒ فرماتے ہیں کہ بالخصوص اونٹوں کی زکوۃ نکالنے والے کافر پر ہی اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ علامہ ابن وہبان نے علامہ طرسوسی پر اعتراض کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کسی مخصوص جانور کی زکوۃ کی قید لگانا درست نہیں، اور مطلقاً زکوۃ کی ادائیگی اسلام بالفعل کے قبیل سے نہیں؛ کیوں کہ فتاوی قاضی خان میں مذکور ہے کہ: کافر شخص روزہ رکھے، حج کرے یا زکاۃ ادا کرے تو اس بنیاد پر اس کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

علامہ ابن الشحنہ اور صاحبِ نہر نے اسی بات کی تائید فرمائی ہے اور شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے واضح ہوا کہ شارحِ درمختار علامہ حصکفیؒ کا زکاۃ کو اسلام بالفعل کے قبیل سے شمار کرنا ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔

(قَوْله: أَوْ زكّى السّائمة) قيّده الطّرسوسيّ في نظم الْفوائد بزكاة الْإبل. واعْترضه ابْن وهْبان بأنّه لا خصوصيّة لذلك، وبأنّه قال في الْخانيّة وإنْ صام الْكافر أوْ حجّ أوْ أدّى الزّكاة لا يحْكم بإسْلامه في ظاهر الرّواية اهـ وأقرّه ابْن الشّحْنة وصاحب النّهْر، فعلم أنّ ما ذكره الشّارح خلاف ظاهر الرّواية أيْضًا.

فوائد قیود اور خلاصہ

علامہ حصکفی نے **لا لوْ صلّى فِي غيْرِ الْوقْتِ أوْ منْفرِدًا أوْ إمامًا، أوْ أفْسدها أوْ فعل بقِيّة الْعِباداتِ؛ لِأنّها لا تخْتصّ بِشرِيعتِنا**، سے کچھ فوائد قیود ذکر فرمائے ہیں، اور حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے ان کی وضاحت فرمائی ہے، جن کو ہم متعلقہ عنوان کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔

اور بقیہ عبادات کی ادائیگی اسلام بالفعل قرار نہ دیے جانے کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ صاحبِ بحر علامہ ابن نجیم مصری کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں:

اصل یہ ہے کہ کافر جب کوئی عبادت کرے تو اگر وہ عبادت سارے مذاہب میں موجود ہو تو اس کی وجہ سے وہ کافر مسلمان نہیں ہوگا، جیسے انفرادی طور پر نماز پڑھنا، روزہ، ناقص حج، صدقہ۔ اور جب کوئی ایسی عبادت کرے جو ہماری شریعت کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ وہ وسائل کے ہی درجہ میں کیوں نہ ہو، جیسے تیمم اور اسی طرح وہ عمل جو مقاصد شرعیہ یا شعائر اسلام سے تعلق رکھتا ہو، جیسے نماز باجماعت، کامل حج، مسجد میں اذان اور قرآن کی تلاوت تو اس کے ذریعہ کافر مسلمان قرار پائے گا۔ محیط برہانی اور دوسری کتابوں میں اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

(قوْله: أوْ فعل بقيّة الْعبادات) قال في الْبحْر في باب التّيمّم: الْأصْل أنّ الْكافر متى

فعل عبادةً، فإنْ كانتْ مؤجودةً في سائر الْأُديان لا يكون به مسْلمًا كالصّلاة منْفردًا والصّوْم والْحجّ الّذي ليْس بكاملٍ والصّدقة. ومتى فعل ما اخْتصّ بشرْعنا، فلوْ منْ الْوسائل كالتّيمّم فكذلك، وإنْ منْ الْمقاصد أوْ منْ الشّعائر كالصّلاة بجماعةٍ والْحجّ الْكامل والْأذان في الْمسْجد وقراءة الْقرْآن يكون به مسْلمًا إليْه أشار في الْمحيط وغيْره. اهـ.

(ھ) حج

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حج **مایصیر به الکافر مسلماً** کی قبیل سے ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فتاوی قاضی خان میں دو روایتیں مذکور ہیں کہ اگر کوئی کافر حج کرے گا تو ظاہر الروایت کے مطابق اس کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

پھر یہ بات بھی مذکور ہے کہ اگر کافر نے مسلمانوں کے حج کرنے کی طرح حج کیا (احرام کے لئے تیار ہوا، تلبیہ پڑھی اور مسلمانوں کے ساتھ مناسک حج کی ادائیگی میں شریک رہا) تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر کافر نے تلبیہ پڑھا اور مناسک حج کی ادیگی میں شریک نہیں رہا یا مناسک حج کی ادائیگی میں تو شریک رہا، مگر تلبیہ نہیں پڑھا تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتاوی خانیہ میں پہلے ظاہر الروایۃ ذکر کی گئی، پھر یہ بات ذکر فرمائی ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر ظاہر الروایۃ ہے اور وہبانیہ میں اس روایت کے ضعف کی طرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔

اور علامہ حصکفیؒ نے صاحبِ نہر کے حوالے سے جو منظوم کلام ذکر فرمایا ہے اس میں حج کا مطلق تذکرہ بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کرتا ہے، وجہِ ضعف یہ کہ حج تو ہماری شریعت کے علاوہ سابقہ شریعتوں میں موجود تھا، حتی کہ زمانۂ جاہلیت میں بھی لوگ حج کیا کرتے تھے، اس لئے حج **مایصیر به الکافر مسلمًا** میں شمار نہیں کیا جانا چاہئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: حج جس مخصوص کیفیت کے ساتھ ہماری شریعت میں مشروع و معمول ہے اسی مخصوص کیفیت کے ساتھ سابقہ شریعتوں میں مشروع نہیں تھا،

مثلاً: نماز تمام شریعتوں میں مشروع تھی، مگر صرف نماز کی بنیاد پر کسی کافر کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا، جب تک کہ اس میں سابق میں مذکور چار شرطیں نہ پائی جائیں؛ کیوں کہ ان چار شرطوں کے ساتھ جو نماز پڑھی جائے گی، وہ کامل نماز ہوگی اور وہ ہماری شریعت کے خصائص میں سے ہیں، اسی طرح صرف حج کرنے سے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا، جب تک کہ وہ حج کامل ادا نہ کرے۔

اور یہ بات بھی واضح ہے کہ پھر ظاہر الروایہ اور دوسری ذکر کردہ روایت کے درمیان کوئی تضاد اور اختلاف باقی نہ رہے گا، جب کہ دوسری روایت کو پہلی بیان کردہ ظاہر الروایۃ کے لئے مفسّر و مظہر مانا جائے، گویا ظاہر الروایۃ میں حج غیر کامل پر عدم اسلام کا حکم مذکور ہے اور دوسری روایت میں اس بات کی وضاحت بیان کی گئی ہے کہ حکمِ اسلام کا مدار حج کامل پر ہے، نہ کہ حج غیر کامل پر؛ پس حج کامل **مایصیر به الکافر مسلمًا** کے قبیل سے ہے۔

أقول: ذكر في الْخانيّة أنّه بالْحجّ لا يحْكم بإسْلامه في ظاهر الرّواية كما مرّ، ثمّ ذكر أنّه روي أنّه إنْ حجّ على الْوجْه الّذي يفْعله الْمسْلمون يكون مسْلمًا، وإنْ لبّى ولمْ يشْهدْ الْمناسك أوْ شهد الْمناسك ولمْ يلبّ لمْ يكنْ مسْلمًا. اهـ. فعلم أنّ هذه الرّواية غيْر ظاهر الرّواية، وأشار في الْوهْبانيّة إلى ضعْفها وإليْه يشير إطْلاق النّظْم الْآتي وكأنّ وجْهه أنّ الْحجّ موْجودٌ في غيْر شريعتنا حتّى إنّ الْجاهليّة كانوا يحجّون، لكنْ قدْ يقال: إنّ الْحجّ على هذه الْكيْفيّة الْخاصّة لمْ يوجدْ في غيْر شريعتنا فصار مثْل الصّلاة إذا وجدتْ فيها الشّروط الْأرْبعة السّابقة؛ لأنّها منْ خواصّ شريعتنا على وجْه الْكمال، فكذا الْحجّ الْكامل وإلّا فما الْفرْق بيْنهما.

والظّاهر أنّه لا تنافي بيْن ظاهر الرّواية وبيْن الرّواية الثّانية إذا جعلتْ الثّانية مفسّرةً لبيان الْمراد منْ ظاهر الرّواية، وهو الْحجّ الْغيْر الْكامل فتأمّلْ. وفي فتاوى الشّيْخ قاسمٍ عنْ خلاصة النّوازل لأبي اللّيْث قال: وكذا لوْ رآه يتعلّم الْقرْآن أوْ يقْرؤه لمْ يكنْ بذلك مسْلمًا. اهـ. قلْت: وهذا أظْهر ممّا ذكره في الْبحْر لمّا قالوا لا يمْنع الْكافر منْ تعلّم الْقرْآن لعلّه يهْتدي فافْهمْ.

نوٹ: علامہ حصکفیؒ نے اولاً 'ما یصیر الکافر بہ مسلماً' یعنی کافر کو مسلمان بنانے والے چند امور اور اس کے بعد فوائد قیود اور آخر میں ان امور و قیود پر مشتمل صاحب نہر کی نظم ذکر فرمائی ہے۔ اور حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے کچھ شرائط اور تفصیل شروع میں ہر فعل کے تحت، اور کچھ تفصیل آخر میں اشعار کے حواشی کے تحت ذکر فرمائی ہے۔ ہم نے سہولت کے پیش نظر ان منتشر حواشی کو نماز، اذان، زکاۃ؛ کے عنوان کے تحت یکجا کر دیا ہے۔ اور حاشیہ رد المحتار کی آخری عبارات کو یہاں نقل نہیں کیا ہے۔

مطلب: في تعبده عليه الصلوة والسلام قبل البعثة

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قبل نبوت کون سی شریعت پر عبادت کرتے تھے؟

نبوت سے پہلے آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی نبی کی شریعت پر عبادت کرتے تھے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک پسندیدہ جواب یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعثت سے پہلے کسی مخصوص شریعت پر عمل نہیں فرماتے تھے، بلکہ حضرت ابراہیم اور دیگر انبیاء کی شریعت کا جو حکم کشف صادق سے واضح ہوتا تھا اس پر عمل کرتے تھے۔

ثم هل كان قبل البع متعبدا بشرع أحد المختار عندنا : لا ، بل كان يعمل بما ظهر له من الكشف الصادق من شريعة إبراهيم وغيره (الدر المختار)

علامہ حصکفیؒ کی بیان کردہ اسی بات پر علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرما کر اپنے رجحان کو ثابت کیا ہے۔ اس سلسلہ کی تفصیلی بحث علامہ شامیؒ نے کتاب الطہارۃ کے شروع میں **مطلب فی تعبدہ علیہ الصلوۃ والسلام بشرع من قبلہ** میں فرمائی ہے، اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ اور جمہور کا رجحان یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نبوت سے پہلے سابقہ انبیاء میں سے کسی خاص نبی کی شریعت کے مکلف نہ تھے۔ بلکہ الہام، کشف وغیرہ کے ذریعہ جس حکم کی مشروعیت واضح ہو اس کے مکلف تھے، اور چوں کہ قبل از بعثت بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مقام نبوت میں تھے اس لیے کسی خاص نبی کے امتی بھی نہیں تھے۔ مزید تفصیل 'مطالبِ کتاب الطہارۃ' میں مذکور ہے۔

مطلب: فی تعبدہ علیہ الصلوۃ والسلام قبل البعثۃ:

(قوْله: متعبدًا) بكسْر الْباء. في الْقاموس: تعبد تنسك. اهـ. ح. وظاهر قوْله في شرْح التحْرير أي مكلفًا أنه بالْفتْح لكن الْأظْهر الْأول؛ لأنه بالْفتْح يقْتضي الْأمْر والْكلام فيما قبْل الْبعْثة، تأملْ.

(قوْله: الْمخْتار عنْدنا لا) نسبه في التقْرير الْأكْملي إلى محققي أصْحابنا قال: لأنه - عليْه الصلاة والسلام - قبْل الرسالة في مقام النبوة لمْ يكنْ منْ أمة نبيٍ قط إلخْ، وعزاه في النهْر أيْضًا إلى الْجمْهور واخْتار الْمحقق ابْن الْهمام في التحْرير أنه كان متعبدًا بما ثبت أنه شرْعٌ يعْني لا على الْخصوص وليْس هو منْ قوْمهمْ، وقدمْنا تمامه في أوائل كتاب الطهارة. (شامی: ۲/۱۳)

مطلب لو ردت الشمس بعد غروبها

آفتاب ڈوب کر پھر نکل آئے تو عصر کا وقت باقی رہے گا یا نہیں؟

صاحب تنویر الابصار علامہ تمر تاشیؒ نے نمازوں کے اوقات اور ان کے تفصیلی احکام کے ضمن میں صلوۃِ عصر کا وقت بھی بیان فرمایا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب در مختار علامہ حصکفیؒ نے ایک عجیب وغریب مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ سورج غروب ہونے کے بعد اگر دوبارہ پلٹ آئے تو عصر کا وقت دوبارہ لوٹ آئے گا یا نہیں؟

علامہ حصکفیؒ نے فرمایا: جی ہاں، دوبارہ عصر کا وقت لوٹ آئے گا۔

فلو غربت ثم عادت هل يعود الوقت الظاهر؟ نعم۔

اسی مسئلہ کو مدلل ومبرہن کرنے اور اپنے موقف کو واضح کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے مطلب: **لو ردت الشمس بعد غروبها** کا عنوان قائم فرمایا ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے دو باتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) علامہ حصکفی کے بیان کردہ مسئلہ کو حدیث رد الشّمس لا کر مدلل فرمایا ہے اور اس حدیث کا تحقیقی جائزہ لیا ہے۔

(۲) اور اس مسئلہ کے بارے میں اپنے موقف کو واضح فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے صاحب نہر الفائق کے حوالے سے یہ مسئلہ نقل فرمایا ہے کہ اگر آفتاب غروب ہونے کے بعد دوبارہ لوٹ آئے تو عصر کا وقت بھی لوٹ آئے گا، یہی حضرات شوافع کا مسلک ہے۔ چنانچہ نہر الفائق میں ہے:

لوغربت الشمس ثم عادت ذكر الشافعية أن الوقت يعود (النهر الفائق: ١/ ١٥٩ مكتبة دار الايمان)

مذکورہ بالا مسئلہ کا مخرج حدیث رد الشمس ہے، جس کو علامہ طحاویؒ نے شرح مشکل الآثار میں حضرت اسماء بنت عمیسؓ سے روایت کیا ہے۔

عن أسماء بنت عميس قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوحى إليه ورأسه في حجر علي فلم يصل العصر حتى غربت الشمس, فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "صليت يا علي؟" قال: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس قالت أسماء فرأيتها غربت ثم رايتها طلعت بعد ما غربت. (شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسألته الله عزوجل أن يرد الشمس عليه بعد غيبوبتها الخ: 1067)

ترجمہ: حضرت اسماء بنت عمیسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی اس حال میں نازل ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت علیؓ کی گود میں آرام فرما رہے تھے، یہاں تک کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی، اور سورج غروب ہوگیا، جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیدار ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علیؓ سے پوچھا: کیا آپ نے عصر کی نماز ادا کی؟ تو حضرت علیؓ نے کہا: نہیں اور سارا واقعہ بیان فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دعاء فرمائی:

أَللّٰهمّ إِنّه كان فِيْ طاعتِك وطاعةِ رسوْلِك

اے اللہ! یقیناً حضرت علیؓ آپ کی اور آپ کے رسول کی اطاعت پر مامور تھے، لہٰذا اے اللہ! سورج واپس کر دیجئے، حضرت اسماء فرماتی ہیں کہ میں نے سورج کو غروب ہوتے

ہوئے بھی دیکھا اور پھر اسی وقت غروب ہونے کے بعد واپس طلوع ہوتے بھی دیکھا۔ الخ[1]

علامہ شامیؒ روایت کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

اس روایت کی علامہ طحاوی اور قاضی عیاض اور بہت سے حفاظ حدیث نے تصحیح فرمائی ہے اور ایک بڑی جماعت نے -جس میں سے امام طبرانی بھی ہے- سندِ حسن کے ساتھ تخریج فرمائی ہے، ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے مگر ان کا یہ قول صحیح نہیں ہے، اور اس حدیث کو موضوع قرار دینا ان کی خطا ہے۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ بالا مسئلہ کو تحفۃ الاخیار، حاشیۃ الحلبی المداری (علامہ ابراہیم بن مصطفی برہان الدینؒ) کے حوالہ سے اس میت کے مسئلے کے مانند قرار دیا ہے جس میت کی موت کے بعد اس کے مال وغیرہ کو اس کے ورثاء پر تقسیم کر دیا گیا، پھر وہ مردہ بحکم الٰہی زندہ ہو گیا تو جو کچھ بھی مال اس کے اپنے ورثاء کے قبضہ میں ہوگا وہ اس کو لے لے گا اور یہ مرنے والا شخص زندوں کے حکم میں ہوگا، جیسے یہاں موت کے بعد زندہ ہونے کی وجہ سے زندہ شخص کے احکام لازم ہوں گے اسی طرح یہاں بھی بظاہر غروب کے بعد دوبارہ سورج پلٹ آیا تو

[1] حدیث ردالشّمس کے بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری میں تحریر فرماتے ہیں، ردالشّمس کا یہ واقعہ حضرت یوشعؑ کے واقعہ سے بلیغ تر ہے، ابن الجوزی نے اس واقعہ کو موضوعات میں درج کر کے غلطی کی ہے، اسی طرح ابن تیمیہ نے اپنی کتاب میں جو ردّ روافض پر لکھی گئی ہے اس کو موضوع قرار دے کر غلطی کی ہے۔

وھذا أبلغ فی المعجزۃ وقد أخطأ ابن الجوزی بایرادہ لہ فی الموضوعات وکذا ابن تیمیۃ فی کتاب الرد علی الروافض فی زعم وضعہ واللہ اعلم (فتح الباری: ۳۸۲-۷)

امام طحاویؒ نے اس روایت کے رجال کی توثیق کرنے کے بعد حافظ احمد بن صالح مصری کا یہ قول نقل کیا ہے: لاینبغی لمن کان سبیلہ العلم التخلف عن حفظ حدیث اسماء الذی رواہ لنا عنہ من أجل علامات النبوۃ (شرح مشکل الآثار: ۹۳/۳ مؤسّسۃ الرسالۃ)

علامہ سیوطی نے اپنے رسالہ **کشف اللبس عن حدیث رد الشمس** میں اس مسئلہ پر تفصیلی وتحقیقی کلام فرمایا ہے، مزید وضاحت کے لئے اس رسالہ کی طرف مراجعت کی جائے۔

پلٹ آنے کے بعد کے احکام لازم ہوں گے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر محشی علامہ حلبی مداری کے حوالے سے یہ سوال قائم فرمایا ہے کہ: ردشمس کی مذکورہ صورت میں وقت دوبارہ لوٹنے اور نماز کے وجوب وعدم وجوب کے متعلق جو تفصیلی حکم مذکور ہوا، وہی حکم اس صورت کو بھی شامل ہوگا جب قیامت سے پہلے قیامت کی نشانی کے طور پر سورج مغرب سے طلوع ہوگا؟

اس کا جواب علامہ شامیؒ نے صاحب حاشیۃ الطحطاوی علی الدر کے حوالے سے یہ ذکر فرمایا ہے کہ یہ دونوں مسئلے الگ ہیں، کیوں کہ یہاں مذکورہ احکام اس صورت کے ہیں جب سورج غروب ہوکر فوراً الوٹ آئے جیسا کہ حدیث شریف میں حضرت علیؓ کے قصے میں ہے، اور طلوع من المغرب میں سورج پوری رات گذرنے کے بعد (اور یہ رات تین راتوں کے بقدر طویل ہوگی) مغرب سے طلوع ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ یہ رجوع شمس نہیں بلکہ مستقل طلوع من المغرب ہے، اس لئے اس کے دوسرے احکام ہوں گے۔

علامہ شامی کی رائے

اس پوری بحث کو علامہ شامیؒ نے شیخ اسماعیل الحائک کے قول اور اپنی طرف سے ثمرۂ اختلاف تحریر فرما کر ختم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ اسماعیل الحائک نے 'الاحکام' میں نہر الفائق میں موجود اس حکم (ردشمس سے وقت عصر عود کر آنے) کی تردید فرمائی ہے۔ بایں طور کہ ویسے تو عصر کا وقت مغرب تک رہتا ہے اور مغرب کا وقت شروع ہوتے ہی عصر کی نماز کا وقتِ قضا شروع ہو جاتا ہے اور عصر کا وقتِ ادا ختم ہو جاتا ہے، تو اب آفتاب غروب ہونے کے بعد پلٹ آئے تو عصر کا وقتِ ادا پلٹ نہیں آئے گا؛ بلکہ وقتِ قضا ہی باقی رہے گا اور حدیث رد الشّمس میں جو وقتِ ادا پلٹ آیا ہے، وہ حضرت علیؓ کی خصوصیت ہے، وہ صرف ان کے ساتھ خاص تھا جو ان کو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان: **إنه في طاعتك وطاعة رسولك**

کی بنا پر حاصل ہوئی ہے۔

آخر میں علامہ شامیؒ ثمرۂ اختلاف کو واضح کرتے ہوئے اپنے موقف کو ذکر فرماتے ہیں کہ: اگر علامہ تمرتاشیؒ اور حضرت شوافع وغیرہم کی بات مان کر تمام لوگوں کے حق میں عودِ وقت کا اعتبار کریں تو جس روزہ دار شخص نے غروب آفتاب ہوتے ہی افطار کرلیا تھا، آفتاب پلٹ آنے سے، اس کا روزہ باطل ہوجائے گا، اور جس نے آفتاب غروب ہوتے ہی صلوۃ مغرب اداء کرلی تھی، اس کی صلوۃ مغرب بھی باطل ہوجائے گی۔

علامہ شامی کے الفاظ :**لوْ سلمْنا عوْد الْوقْت بعوْدها للْكل** سے معلوم ہوتا ہے کہ سورج کے دوبارہ لوٹنے سے تمام لوگوں کے حق میں وقت عود کرنے کا حکم لگانا مناسب نہیں اور سورج لوٹنے سے وقت لوٹنے کا حکم یا تو حضرت علیؓ کی خصوصیت ہے یا ان لوگوں کے حق میں اعادۂ وقت معتبر ہوگا، جنہوں نے عصر کی نماز یا اس وقت کا یہ فریضہ ابھی تک ادا نہ کیا ہو۔ اور یہی حکم پھر اِس سورج کے غروب کے وقت نمازِ مغرب اور افطار کا ہوگا، یعنی جنہوں نے ابھی تک مغرب ادا نہ کی ہو وہ مغرب بطور اداء پڑھیں گے۔اور جنہوں نے پڑھ لی ہے انہیں اعادہ کی ضرورت نہیں۔[۱]

مطْلبٌ لوْ ردتْ الشمْس بعْد غروبها.

(قوْله: الظاهر نعمْ) بحْثٌ لصاحب النهْر حيْث قال: ذكر الشافعية أن الْوقْت

[۱] احسن الفتاوی میں ہے: ایک شخص مغرب کی نماز ادا کر کے ہوائی جہاز پر سوار ہوا، جہاز مغرب کی طرف اتنا تیز چلا کہ آفتاب دوبارہ نظر آنے لگا، تو کیا اس پر مغرب کی نماز دوبارہ واجب ہوگی، نیز صائم نے روزہ افطار کرلیا تھا، تو روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟

جواب: مغرب کی نماز دوبارہ پڑھنا واجب نہیں، روزہ بھی صحیح ہوگیا، مگر قواعد سے معلوم ہوتا ہے کہ دوبارہ غروب تک امساک واجب ہے۔ (احسن الفتاوی: ۴/ ۶۹) حضرت مفتی صاحبؒ نے اس مقام پر شامی کی مذکورہ بالا آخری عبارت سے ہی استدلال فرمایا ہے۔اور ایسا ہی جواب فتاوی محمودیہ میں ہے کہ: **احتراماً للوقت و موافقة للمسلمين** وہ نماز بھی پڑھے اور روزہ بھی رکھے۔ اگرچہ اس کا فریضہ ادا و مکمل ہوچکا۔ (فتاوی محمودیہ: ۱۰/ ۳۷)

يعود؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - نام في حجر علي - رضي الله عنه - حتى غربت الشمس، فلما استيقظ ذكر له أنه فاتته العصر فقال: اللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك فارددها عليه، فردت حتى صلى العصر وكان ذلك بخيبر،

والحديث صححه الطحاوي وعياض، وأخرجه جماعة منهم الطبراني بسند حسن، وأخطأ من جعله موضوعًا كابن الجوزي وقواعدنا لا تأباه اهـ.

قال ح: كأنه نظير الميت إذا أحياه الله تعالى فإنه يأخذ ما بقي من ماله في أيدي ورثته فيعطى له حكم الأحياء،

وانظر هل هذا شامل لطلوع الشمس من مغربها الذي هو من العلامات الكبرى للساعة؟. اهـ. قال ط: والظاهر أنه لا يعطى هذا الحكم؛ لأنه إنما يثبت إذا أعيدت في آن غروبها كما هو واقعة الحديث، أما طلوعها من مغربها فهو بعد مضي الليل بتمامه. اهـ.

قلت: على أن الشيخ إسماعيل رد ما بحثه في النهر تبعًا للشافعية، بأن صلاة العصر بغيبوبة الشفق تصير قضاءً ورجوعها لا يعيدها أداء، وما في الحديث خصوصيةٌ لعلي كما يعطيه قوله - عليه الصلاة والسلام - »إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك«. اهـ.

قلت: ويلزم على الأول بطلان صوم من أفطر قبل ردها وبطلان صلاته المغرب لو سلمنا عود الوقت بعودها للكل، والله تعالى أعلم (شامی: ۲/۱۶)

مطلب في الصلوة الوسطى

صلوۃ وسطی کے متعلق اقوال مختلفہ اور قول راجح۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے ذریعہ صلوۃ وسطی کے مصداق میں فقہاء ومحدثین کے مابین پائے جانے والے اختلاف اور راجح قول کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) چنانچہ اولاً صلوۃ وسطی کے مصداق میں راجح قول صلوۃ عصر ہونے کو بیان فرمایا ہے۔

(۲) اس کے بعد صلوۃ عصر کو صلوۃ وسطی کہے جانے کی ایک وجہ تسمیہ ذکر فرمائی ہے۔

(۳) اس کے بعد اس راجح قول کی دلیل واستدلال کے لئے **حلبة المجلى فى شرح منية المصلى** کا حوالہ دیا ہے۔

(۴) اور اخیر میں وہبانیہ اور اس کی شرح میں موجود صلوۃ وسطی کے مصداق میں مذکور دیگر اقوال کی تعداد ذکر فرما کر اشارہ کر دیا ہے۔

ذیل میں ان تمام امور کی تفصیل ذکر کی جارہی ہے۔

صلوۃ وسطی کا مصداقِ راجح

(۱) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب کی روایت کے مطابق صلوۃ وسطی ہی عصر کی نماز ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد رحمہم اللہ تعالی) کا یہی مذہب ہے۔

اور حضرت امام ترمذیؒ نے سنن ترمذی میں یہ بات نقل فرمائی ہے کہ **هو قول اكثر علماء الصحابة** (ترمذی شریف: ۱/ ۴۵ باب ماجاء فی الصلوۃ الوسطی) اس کے علاوہ دیگر فقہاء نے بھی اس قول کو راجح قرار دیا ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

صلوۃ وسطی کی وجہ تسمیہ

(۲) وسطی اوسط کی تانیث ہے، جس کا معنی اعدل اور افضل ہوتا ہے، پس وسطی کا معنی فضلی کا ہوا (فتح الباری)۔

صلوۃ وسطی کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں مگر علامہ شامیؒ نے راجح اور ثابت بالنص وجہ تسمیہ ذکر فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ: صلوۃ وسطی سے عصر کی نماز اس لئے مراد ہے کہ عصر کی نماز سے پہلے دو نمازیں صلوۃ نہاریہ ہیں یعنی فجر اور ظہر اور عصر کی نماز کے بعد دو نمازیں صلوۃ لیلیہ ہیں یعنی مغرب اور عشاء؛ اور عصر کی نماز ان کے درمیان ہے، اس لئے اسکو الصلوۃ الوسطی کہا گیا۔ الصلوۃ الوسطی کی اور وجوہات اقوال مختلفہ کے ذیل میں آرہی ہیں۔

وسميت وسطى لأنها بين صلاتين من صلاة الليل وصلاتين من صلاة النهار (شامی: ۲/ ۱۷)

صلوۃ الوسطی کا مصداق کیا ہے؟

قرآن کریم میں ہے: **حافظُوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا**

لله قٰنتین (البقرہ:۲۳۸)

ترجمہ: تمام نمازوں کی حفاظت کرو اور خاص طور پر درمیانی نماز کی اور اللہ کے سامنے عاجز بن کر کھڑے رہو۔

اس آیت کریمہ میں صلوۃ الوسطی کا مصداق کونسی نماز ہے؟ چنانچہ اس کی تعیین کے سلسلہ میں سلف وخلف کا اختلاف ہے، علامہ شامیؒ کے بقول وہبانیہ اور اس کی شرح میں ۲۳ اقوال نقل کیے گئے ہیں:

افادۂ عام کے لئے ذیل میں مختصرً ابالتفصیل ذکر کئے جارہے ہیں۔

(۱) صلوۃ وسطی سے عصر کی نماز مراد ہے، یہی قول حنفیہ اور حنابلہ کا ہے اسی کو امام نوویؒ اور علامہ طحاویؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے راجح قرار دیا ہے اور اکثر صحابہ وتابعین وعلماء کا یہی قول ہے اور صحیح احادیث اسی قول کی مؤید ہیں۔

(۲) صلوۃ وسطی سے فجر کی نماز مراد ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور امام شافعیؒ نے کتاب الام میں اس کی صراحت کی ہے کہ حضرت ابوموسی اشعریؒ، حضرت ابو امامہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؒ، حضرت جابر بن زیدؓ، طاوسؒ، عکرمہؒ، عطا اور مجاہدؒ وغیرہ کا یہی قول ہے اور حلبۃ المحلی (۱/۱۷) میں اس کی وجہ تسمیہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ فجر کی نماز دو نہاریہ نمازیں (ظہر وعصر) کی اور دولیلیہ نمازیں (مغرب وعشاء) کے درمیان ہے۔ اور دو جہری (مغرب وعشاء) اور دوسرّی (ظہر وعصر) کے درمیان کی نماز ہے۔اسی طرح دورباعی (عشاء اور ظہر) کے درمیان کی جہری نماز ہے۔

(۳) صلوۃ وسطی سے عصر اور صبح کی نماز مراد ہیں۔

(۴) صلوۃ وسطی سے تمام نمازیں مراد ہیں، حضرت معاذ بن جبل اور عبداللہ بن عمر سے منقول ہیں کہ صلوۃ وسطی سے تمام نمازیں مراد ہیں اور **حافظو علی الصلوات** میں فرائض اور نوافل سب شامل ہیں اور **والصلاۃ الوسطی** کہہ کر پنج وقتہ نمازیں یعنی فرائض کی تاکید کی گئی ہے۔

علامہ ابن عبدالبر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

حضرت اقدس گنگوہیؒ نے الکوکب میں اس قول کے متعلق بہت ہی قیمتی بات نقل فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ ' یہ بھی بعید نہیں کہ صلوات خمسہ میں ہر ایک وسطی ہے البتہ بعض کا وسطی ہونا باعتبار وسط بمعنی: توسط کے ہو یعنی درمیان میں آنے کے اعتبار سے ہو۔ اور بعض کا وسطی ہونا باعتبار اوسط بمعنی افضل و بہتر کے ہو اور بعض کا وسطی ہونا دونوں (توسط اور افضل) ہونے کے اعتبار سے ہو۔

ولا يبعد أن يقال: كل منها وسطى فبعضها مِنَ الْوُسْطِ بمعنى التوسط و بعضها من الوَسَطِ بمعنى الخير العدل ويجتمع السببان فى بعضها معًا۔ (الكوكب الدرى فى جامع الكبير: ۵۳۲/۱ مكتبة اروقة)

(۵) صلوۃ وسطی سے پانچ نمازوں میں سے ایک مبہم نماز مراد ہے، تاکہ ہر آدمی صلواتِ خمسہ کی شدت کے ساتھ محافظت کرے جیسے لیلۃ القدر ماہِ رمضان یا اخیری عشرۃ یا پورے سال میں مبہم ہے، اور جمعہ کے دن میں ساعتِ اجابت مبہم ہے اسی طرح یہاں بھی صلوۃِ وسطی ان پانچ نمازوں میں سے ایک نماز ہے؛ مگر مبہم ہے۔

(۶) صلوۃ وسطی سے ظہر کی نماز مراد ہے، حضراتِ صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے یہی منقول ہے، مثلاً حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن شدادؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابوسعیدؓ اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک غیر معروف روایت یہ بھی ہے۔ (حلبۃ المحلی: ۱/۱۷)

(۷) صلوۃ وسطی سے مغرب کی نماز مراد ہے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے۔ فتح الباری میں ہے:

نقله ابن أبى حاتم بإسناد حسن عن ابن عباس قال الصلاة الوسطى هى المغرب (فتح البارى: ۱۹۶/۸)

اور اس کی وجہ تسمیہ وہبانیہ اور فتح الباری میں یہ ہے کہ

مغرب کی نماز سے پہلے بھی چار رکعت والی نماز ہے اور اس کے بعد بھی چار رکعت

والی نماز ہے اور سفر میں دونوں (عصر وعشاء) میں قصر ہوتا ہے، مگر مغرب میں قصر نہیں ہوتا، اتمام ہوتا ہے اور مغرب سے پہلے دوسرّی نماز موجود ہے اور مغرب کی نماز کے بعد دو جہری نماز موجود ہے، اس اعتبار سے مغرب کی نماز وسطی ہوئی۔ (فتح الباری: ۱۹۶/۸)

(۸) صلوۃ الوسطی سے صرف عشاء کی نماز مراد ہے، یہی ابن التین اور علامہ قرطبی کا قول ہے، اور علامہ واجدی قول بھی یہی ہے۔

اور فتح الباری میں اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان فرمائی ہے کہ عشاء کی نماز ایسی دو نمازوں کے درمیان ہے، جن کی سفر میں قصر ہی نہیں کی جاتی۔ (یعنی مغرب وفجر) اور یہ نماز سونے کے وقت ہے اس لئے اس کی اور تاکید فرمائی۔ (فتح الباری: ۹۷/۸)

(۹) صلوۃ وسطی سے فجر وعشاء کی نمازیں مراد ہیں، یہ حضرت ابو درداءؓ کا قول ہے۔

(۱۰) صلوۃ وسطی سے عمرہ اور صلوات خمسہ مراد ہیں۔

(۱۱) صلوۃ وسطی سے صلوۃ الخوف مراد ہے۔

(۱۲) صلوۃ وسطی سے صلوۃ الجمعہ مراد ہے، احادیث میں بکثرت جمعہ کے فضائل و شرائط وارد ہوئے ہیں، یہی علامہ ابن حبیب مالکی اور ابوشامہ کی رائے ہے۔

(۱۳) صلوۃ وسطی سے صلوۃ الجماعت مراد ہے۔

(۱۴) صلوۃ وسطی سے صلوۃ الوتر مراد ہے، یہی علم الدین سخاوی اور تقی الدین اخنائی کا قول ہے۔

(۱۵) صلوۃ وسطی سے صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) مراد ہے، اس کو حافظ دمیاطی نے ذکر فرمایا ہے۔

(۱۶) صلوۃ وسطی سے صلوۃِ عید الاضحیٰ مراد ہے۔

(۱۷) صلوۃ وسطی سے صلوۃِ عید الفطر مراد ہے۔

(۱۸) صلوۃِ وسطی سے صلوۃ الجمعہ اور تمام دنوں کی ظہر کی نماز مراد ہے، یہی حضرت علیؓ کا قول ہے۔

(۱۹) صلوۃ وسطی سے متوسط نماز مراد ہے، جس کے بارے میں تین قول ہیں۔ (۱) متوسط فی المقدار والی نماز مراد ہو (۲) متوسط فی المحل والی نماز مراد ہو۔ (۳) متوسط فی الافضلیت والی نماز مراد ہو۔

(۲۰) علامہ سعد الدین الدیریؒ کے حوالے سے یہ بات منقول ہے کہ صلوۃ وسطی سے ہر نماز مراد ہے، بایں طور کہ وسطی وہی ہوتی ہے جو کامل بین الکاملین ہو، جس میں واجباتِ صلوۃ میں سے کسی واجب یا سننِ صلوۃ میں سے کسی سنت یا مستحبات وآدابِ صلوۃ میں سے کسی مستحب وادب کو فوت کر کے کمی نہ کی جائے؛ بلکہ ہر نماز کو بکمالہ مع سنن ومستحبات کے پڑھا جائے تو ہر نماز وسطی ہے۔

(۲۱) صلوۃ وسطی سے ہر وہ نماز مراد ہے جو اپنے اپنے وقت پر ادا کی جائے، ابن ابی حاتم کی تفسیر میں یہی بات منقول ہے۔

(۲۲) صلوۃ وسطی سے ہر وہ نماز مراد ہے جس کو اپنے اپنے وقت پر مکمل وضوء کے ساتھ ادا کیا جائے، جس میں تلاوتِ قرآن ہو، تکبیر ہو، رکوع ہو، سجود ہو، اور تشہد ہو، صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (درود شریف ہو)؛ جس نے اپنی نماز ان تمام امور کے ساتھ انجام دی وہ نمازِ وسطی ہے، ابو اللیث سمرقندی نے اپنی تفسیر میں عبداللہ بن عباس سے یہی قول نقل فرمایا ہے، یہی مقاتلؒ اور ابن حبانؒ کا قول ہے۔

(۲۳) صلوۃ الوسطی سے صلوۃ العیدین مراد ہے، مگر یہ کسی کی طرف منسوب نہیں ہے (تفصیل عقد الفرائد بتکمیل قید الشرائد، المعروف بشرح منظومۃ ابن وہبان، للعلامۃ عبد البر بن محمد المعروف بابن الشحنۃ: ۱/۳۸)

تین مشہور اقوال

ان تمام اقوال میں تین قول زیادہ معروف ومشہور ہیں، جن کو امام ترمذیؒ نے 'باب ما جاء فی الصلاۃ الوسطی' میں نقل فرمایا ہے:

(۱) اس کا مصداق صلوۃ العصر ہے یہی حنفیہ وحنابلہ کا مشہور قول ہے۔

(۲) اس کا مصداق صلوۃ الفجر ہے یہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ اسی کے قائل ہیں۔

(۳) اس کا مصداق صلوۃ الظہر ہے، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہؓ سے یہی قول منقول ہے۔ **وروایۃ عن الامام الاعظم وھو خلاف المعروف عنہ۔**

(ترمذی شریف: ۱/۴۵ باب ماجاء فی الصلوۃ الوسطی)

مشہور اور راجح قول

صلوۃ وسطی کا مصداق صلوۃ عصر ہونے کی دلیل و استدلال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وتمام الاستدلال على هذا القول من الأحاديث الصحيحة مبسوط فی أول الحلبة: قال: وهذا قول من ثلاثة وعشرين قولا مذكورة فی الوهبانية وشرحها (شامی: ۱۷/۲ زکریا)

ذیل میں حلبۃ المجلی کے حوالے سے استدلال والا حصہ ہم ذکر رہے ہیں:

صلوۃ وسطی کا مصداق صلوۃ عصر ہے، یہی قول امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور حنابلہ کا ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

هو قول أكثر علماء الصحابة. (ترمذی: ۱/۴۵)

یہی بات علامہ بغویؒ نے فرمائی ہے: وہ چند اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ ہیں:

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، قول صحیح کے مطابق حضرت عائشہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت سمرہ بن جندبؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت ام حبیبہؓ وغیرہ اصحاب نبی و ازواج مطہرات کا یہی قول ہے، رضوان اللہ تعالی اجمعین۔

علامہ ماوردیؒ فرماتے ہیں:

هو قول جمهور التابعين۔ (فتح الباری: ۸/۱۹۶)

وہ تابعین جو اس بات کے قائل ہیں کہ صلوۃ وسطی سے صلوۃ عصر ہی مراد ہے، وہ یہ ہیں: عبیدۃ السلمانیؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ، ابن سرینؒ، قتادہؒ، زر بن حبیشؒ، سعید بن جبیرؒ، ضحاکؒ، مقاتلؒ، ابن المنذرؒ۔

مالکیہ میں سے ابن عطیہؒ، ابن حبیبؒ، ابن العربیؒ، شوافع میں سے امام نوویؒ وغیرہم رحمہم اللہ تعالی کا یہی قول ہے، یہی امام بخاریؒ کی روایت ہے۔ یہی خاتمۃ المحققین علامہ شامیؒ کی رائے ہے، ابن عبدالبر فرماتے ہیں:

ھو قول اکثر اھل الاثر (فتح الباری: ۱۹۶/۸)

مسلم شریف میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غزوۂ احزاب کے موقع پر جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عصر کی نماز قضا ہوئی تھی تو فرمایا تھا، اللہ مشرکین کی قبروں اور ان کے گھروں کو آگ سے بھر دیں جیسا کہ انہوں نے ہمیں صلوۃ وسطی یعنی عصر کی نماز سے روک دیا۔ (مسلم شریف)

امام ترمذیؒ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مرفوعًا اسی روایت کی تخریج کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہذا حدیث حسن صحیح اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے

ترمذی شریف میں حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا درمیانی نماز عصر کی نماز ہے۔ (ترمذی: ۱/ ۴۵ مکتبۃ فیصل)

عن سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ ان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال صلاۃ الوسطی صلاۃ العصر ھذا حدیث حسن صحیح۔ (ترمذی: ۱/ ۴۵)

صحیحین میں حضرت بریدہ بن حصیبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جس نے عصر کی نماز چھوڑ دی اس کا عمل ضائع اور رائیگاں ہوگیا۔

عن بریدۃ بن الحصیب قال قال رسول اللہ من ترک صلوۃ العصر فقد حبط عملہ (بخاری و مسلم)

یہ سب فضیلتیں کسی اور نماز کے بارے میں وارد نہیں ہوئی جس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ صلوۃ وسطی سے صلوۃ عصر ہی مراد ہے۔

وقيل: في العصر، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف و محمد كما نقله غير واحد عنهم، منهم أبو جعفر الطحاوي في شرح الآثار، وأحمد بن حنبل وعبد الملك بن حبيب، وابن عطية من المالكية، وابن المنذر، والماوردي، والنووي من الشافعية حكاه ابن عبد البر في التمهيد ـ والاستذكار، والقاضي عياض في الإكمال عن الشافعي أيضا، وقال الترمذي ثم البغوي: إنه قول أكثر العلماء من أصحاب النبي وغيرهم، انتهى. منهم: عمر، وعلي، وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو أيوب الأنصاري، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعائشة على الصحيح من أقوال هذه الثلاثة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وسمرة بن جندب،، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وحفصة، وأم سلمة، وأم حبيبة رضوان اللّٰه تعالى اجمعين و عبيدة السلماني، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وابن سيرين، وقتادة، وزر بن حبيش، وسعيد بن جبير، والضحاك، ومقاتل رحمهم الله تعالى، وهو الصحيح من الأقوال كما بين ذلك ببيانه يزول الإجمال ويضمحل الإشكال ولا يدفعه ما تلمح في غيرها من محاسن الخلال على ما في كثير منها من بحث للنظر فيه مجال۔

ففي صحيح مسلم عن علي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله يوم الأحزاب : "شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا" ثم صلاها بين المغرب والعشاء، وأخرج الترمذي عن ابن مسعود مرفوعا: "الصلاة الوسطى صلاة العصر" وحسنه و صححه ورواه ابن حبان فى صحيحه. وأخرج الترمذي أيضا عن الحسن عن سمرة مرفوعا نحوه، وحسنه و صححه أيضا. وأخرج الطبري بسندين جيدين عن أبي هريرة وأبي مالك الأشعري مرفوعا نحوه فهذه نصوص في المطلوب في المسألة لا يحتمل غيره، ثم مما يؤكد ذلك أيضا ما في الصحيحين وغيرهما عن بريدة رضي الله عنه، قال: قال النبي: من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله، فإنه لم يرد مثل هذا في غيرهما من الصلوات رزقنا الله تعالى المحافظة عليها جميعها كما يحب ويرضى (حلبة المجلى فى شرح منية المصلى: ۱/۱۷ دار الكتب العلمية)

تتمہ:

صلوۃ وسطی سے کونسی نماز مراد ہے اس کی تعیین کے سلسلہ میں:

• اوجز المسالک: ۲/۲۵ میں (۲۲) اقوال نقل کئے گئے ہیں۔

• امانی الاحبار: ۲/۳۳۵ میں اکیس (۲۱) اقوال کے ساتھ ساتھ مزید تفصیلات بھی منقول ہیں۔

• قاضی شوکانی نے نیل الاوطار: ۱/۳۳۵ میں سترہ (۱۷) اقوال نقل فرمائے ہیں۔

• علامہ انور شاہ کشمیری نے العرف الشذی صفحہ: ۱۰۰ پر لکھتے ہیں کہ صلوۃ الوسطی کے بارے میں پینتالیس (۴۵) اقوال ہیں، مگر مشہور قول تین ہیں جو سابق میں عنوان کے تحت گذرے۔

• علامہ خلیل احمد سہارنپوری نے بذل المجہود میں علامہ عینیؒ کے حوالے سے تقریبًا بیس (۲۰) اقوال نقل کیے ہیں۔

مطْلَبٌ في الصّلاة الْوسْطى.

(قوْله: وهي الْوسْطى على الْمذْهب) أيْ الْمنْقول عنْ أئمّتنا الثّلاثة. وقال التّرْمذيّ وغيْره: إنه قوْل أكْثر الْعلماء منْ أصْحاب النّبيّ - صلّى الله عليْه وسلّم - وغيْرهمْ، و سمّيتْ وسْطى؛ لأنّها بيْن صلاتيْن منْ صلاة اللّيْل وصلاتيْن منْ صلاة النّهار، وتمام الاسْتدْلال على هذا الْقوْل منْ الْأحاديث الصّحيحة مبْسوطٌ في أوّل الْحلْبة، قال ح: وهذا قوْلٌ منْ ثلاثةٍ وعشْرين قوْلًا مذْكورةً في الْوهْبانيّة وشرْحها. (شامی: ۲/۱۷)

مطلب في فاقد وقت العشاء كأهل بلغار

بلغار اور اس جیسے دیگر علاقوں میں نمازوں کا حکم

علامہ تمرتاشی نے تنویر میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے جس کو علامہ حصکفیؒ نے وضاحت کرتے ہوئے مکمل فرمایا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ عشاء اور وتر کا وقت غروبِ شفق کے بعد سے صبح صادق کے طلوع تک رہتا ہے، اور جو لوگ ان دونوں نمازوں کا وقت نہ پائیں وہ بھی ان نمازوں کے مکلف ہیں، جیسے بلغار کے رہنے والے کہ وہاں موسم سرما کے چلہ میں غروبِ شفق سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جاتی ہے (اور عشا و وتر کا وقت نہیں آتا)؛ بایں ہمہ ان لوگوں پر جو وہاں رہتے ہوں عشاء

اور وتر کا پڑھنا فرض ہے اور یہ لوگ وقت کا اندازہ کر کے یہ دونوں نمازیں پڑھیں گے۔ نیز ادائیگی کا وقت نہ آنے کی وجہ سے قضا کی نیت نہیں کی جائے گی۔ برھان الدین کبیر نے یہی فتوی دیا ہے، صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام نے بھی ایسے مقامات پر عشاء و وتر کی فرضیت کو اختیار فرمایا ہے، اور ابن الشحنہ نے '**الذخائر الاشرفیه فی ألغاز الحنفیة**' میں ان کی ہی پیروی کی ہے، اور اسی قول کی تصحیح کی ہے، چنانچہ علامہ تمرتاشیؒ نے اسی قول کو صحیح مذہب کہا ہے اور بعض علما نے کہا کہ جو لوگ ان دونوں نمازوں کا وقت نہیں پائیں گے وہ ان کی ادائیگی کے مکلف قرار نہیں پائیں گے؛ کیوں کہ ان دونوں کی فرضیت کا سبب نہیں پایا گیا اور وہ سبب وقت ہے، اور یہی عدمِ وجوب کا قول متن کی تین مشہور کتابیں: کنز الدقائق، الدرر اور ملتقی الابحر میں مذکور ہے اور اسی قول پر علامہ بقالی نے فتوی دیا ہے اور علامہ حلوانی اور علامہ مرغینانی نے اس باب میں ان ہی لوگوں کی موافقت کی ہے اور اسی عدمِ وجوب عشاء و وتر کو شرنبلالی اور علامہ حلبی نے ترجیح دی ہے، اور اس مسئلہ میں ان دونوں حضرات نے بہت تفصیلی کلام فرمایا ہے اور علامہ ابن ہمام کی بات کو انہوں نے تسلیم نہیں کیا۔

تنویر الابصار اور درمختار کے کلام کا خلاصہ:

جیسا کہ متن و شرح کی عبارت سے واضح ہے کہ علامہ تمرتاشیؒ ایسے غیر معتدل علاقوں میں نماز کے وجوب کے قائل ہیں، اسی لئے عدم وجوب کو قیل سے بیان کیا ہے۔

البتہ صاحبِ درمختار علامہ حصکفیؒ کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ وہ عدم وجوب کے قائل ہیں، چنانچہ اولاً انہوں نے فرمایا کہ **فزعم المصنف أنه المذهب** یعنی وجوب کے قول کو مصنف تنویر الابصار اپنے زعم میں مذہبِ مختار سمجھتے ہیں، اس کے بعد قائلینِ عدم وجوب کے نام ذکر کرکے اپنی طرف سے فرماتے ہیں کہ شرنبلالی اور حلبی نے کمال ابن ہمام کے وجوب کے قول پر خوب رد فرمایا ہے، پھر اپنی طرف سے یہ بھی فرماتے ہیں کہ کمال ابن ہمام نے وجوب کے قول میں حدیثِ دجال سے استدلال فرمایا ہے، حالاں کہ حدیثِ دجال اس مسئلہ میں ان کے موافق نہیں اور اس کی وجہ بھی ذکر فرماتے ہیں کہ حدیثِ دجال میں گرچہ

وقتِ زوال تک تین سو (ڈیڑھ سو دو سو) نمازیں واجب ہو کر پڑھ لی جائے گی، مگر حدیث دجال کا مسئلہ اور یہ مسئلۂ بلغار دونوں الگ ہیں، بایں طور کہ حدیثِ دجال میں فقط علامت کا فقدان ہے، زمان یعنی طویل وقت تو موجود ہے، جبکہ بلغار والے مسئلہ میں زمانِ طویل (صلواتِ خمسہ کے مناسب فاصلہ کے ساتھ) بھی موجود نہیں اور علامت بھی موجود نہیں۔

پس بلغار والے مسئلہ میں وجوب ساقط ہوگا اور وقت نہ ہونے کے سبب عشاء اور وتر واجب نہ ہوگی۔

علامہ حصکفیؒ کی بات پوری ہوگئی۔

(وفاقد وقتهما) كبلغار فإن فيها يطلع الفجر قبل غروب الشفق فی أربعينة الشتاء (مكلف بهما فيقدر لهما) ولا ينوی القضاء لفقد وقت الاداء، به أفتى البرهان الكبير واختاره الكمال وتبعه ابن الشحنة فی ألغازه فصححه فزعم المصنف أنه المذهب، (وقيل لا) يكلف بهما العدم سببهما وبه جزم فی الكنز والدرر والملتقى وبه أفتى البقالی ووافقه الحلوانی والمرغينانی ورجحه الشرنبلالی والحلبی وأوسعا المقال ومنعا ما ذكره الكمال، قلت لا يساعده حديث الدجال لأنه وإن وجب أكثر من ثلاث مائة ظهر مثلا قبل الزوال ليس كمسألتنا لأن المفقود فيه العلامة لا الزمان وأما فيها فقد فُقِد الأمران (درمختار: ۱۸/۲ زکریا)

یہ تنویر مع الدر کا متن ہے اور اس میں غیر معتدل علاقوں میں جہاں بعض نمازوں کے اوقات نہیں پائے جاتے، ان نمازوں کے وجوب یا سقوط کے متعلق فقہاء حنفیہ کے دو قول مع ان کے قائلین کے ذکر کئے گئے ہیں۔ علامہ شامیؒ اس مسئلہ میں وجوبِ صلوۃ کے قائل ہیں، آگے حدیث دجال پر بحث کرتے ہوئے اس بات کو انہوں نے مدلل کیا ہے، صاحبِ تنویر بھی وجوب کے قائل ہیں۔ اسی لیے انہوں نے عدم وجوب کا قول 'قیل' سے بیان کیا ہے۔

البتہ علامہ حصکفیؒ کا کلام عدمِ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ علامہ شامی کے بقول شرنبلالی نے امداد الفتاح میں وجوب کے قول کو اس کے قائلین کا وہم قرار دیا ہے۔

وذكرناه بجملته دفعا لما توهمه بعضهم من لزومهما، فعمله متنا معتمدا له فقال: وفاقد وقتهما مكلف بهما وقيل: لا، انتهى، ليتنبه له۔ (امداد الفتاح: ۱۷۴)

علامہ تمرتاشی کے ذکر کردہ اسی مسئلہ پر علامہ شامیؒ نے **مطلب فی فاقد وقت العشاء کأهل بلغار** کا مطلب قائم فرمایا ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے چند باتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) اولاً علامہ شامیؒ نے لفظ بلغار کا صحیح تلفظ اور اس شہر کے جائے وقوع وغیرہ کے متعلق وضاحت فرمائی ہے۔

(۲) پھر علامہ تمرتاشی و حصکفیؒ کے بیان کردہ مسئلہ پر نقد کرتے ہوئے صحیح مسئلہ کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۳) پھر تقدیر (حساب لگانے) کے طریقے ذکر فرمائے ہیں اور ساتھ ہی اظہر طریقہ کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

(۴) پھر بوقت ادا نیتِ ادا کی جائے یا قضا کی نیت کی جائے اسکی تفصیل فرمائی ہے۔

(۵) پھر مذکورہ بالا مسئلہ میں فقہاء کے مابین پائے جائے والے اختلاف اور دیگر فقہاء کی آراء اور فریقین کے دلائل اور قولِ راجح پر ہونے والے اعتراضات اور ان کے جوابات اور قول راجح کو مدلل کرتے ہوئے تفصیلی بحث فرمائی ہے۔

شہر بلغار

لفظ بلغار؛ باء کے ضمہ اور لام کے سکون اور غین اور راء کے درمیان الف کے ساتھ 'بُلغار' سے معروف ومشہور ہے، آج بھی سرکاری کاغذات میں یہ شہر بلغار ہی ہے، مگر قاموس میں بغیر الف کے 'بلغر' مذکور ہے، جو غیر معروف ہے۔ معروف ومشہور بلغار ہی ہے۔

چنانچہ صاحب معجم البلدان تحریر فرماتے ہیں کہ بلغار: قطب شمالی میں ملک صقالبہ (ناروے) کا بہت بڑا نہایت سرد شہر ہے۔ اس میں سردی کی شدت کی وجہ سے کسی قسم کے پھل یا پھل دار درخت نہیں ہوتے اور وہاں سردی وگرمی کے موسم میں برف ختم ہونا ناممکن ہے اور بقول صاحب حاشیۃ الطحطاوی وامداد الفتاح گرمیوں کے شروع میں جب آفتاب کی

تحویل برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۳ گھنٹے آفتاب طلوع رہتا ہے اور صرف ایک گھنٹے کے لئے غروب ہوتا ہے۔

بلغار کا تعارف کراتے ہوئے علامہ حمویؒ معجم البلدان میں تحریر فرماتے ہیں کہ المس بن شلکی بلطوار جو صقالبہ کا بادشاہ تھا، اس کی درخواست امیر المؤمنین مقتدر باللہ کی خدمت میں پہنچی کہ کسی ایسے شخص کو بھیجا جائے جو مجھ کو نمازیں اور اسلام کے احکام سکھلائے، اسی کی وجہ سے بلغار اور وہاں کے باشندے مقتدر باللہ کے زمانے میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے؛ لیکن ان تمام کے اسلام لانے کا سبب مجھے معلوم نہیں ہے، مگر علامہ ابو حامد الاندلسی نے ان کا سبب اسلام یہ ذکر فرمایا ہے کہ مقتدر باللہ کے زمانے میں ایک مسلمان بزرگ جن کا نام 'بلار' تھا اس شہر میں پہنچے تو دیکھا کہ شہر کا بادشاہ اور ملکہ دونوں سخت بیمار ہیں اور زندگی سے مایوس ہو چکے ہیں، بلار نے ان سے کہا کہ اگر میں آپ کا علاج کر دوں تو کیا آپ میرے دین (اسلام) کو قبول کرلیں گے؟ انہوں نے اثبات میں جواب دیا، اللہ تعالیٰ کا کرنا ایسا ہوا کہ ان کے علاج سے بادشاہ اور ملکہ دونوں تندرست ہو گئے اور بلار کے ہاتھوں مسلمان ہو گئے، ان کے مسلمان ہونے کے نتیجے میں شہر کے تمام لوگوں نے اسلام قبول کرلیا اور مقتدر باللہ کے پاس پیغام بھیجا کہ ہمارے پاس کوئی ایسا شخص بھیجئے جو ہمیں دین اسلام کی تعلیم دے سکے، بلغار کے قریب علاقۂ خزر کے بادشاہ اور باشندوں نے ان کے اسلام کی خبر سنی تو ایک لشکر جرار لے کہ بلغار پر حملہ کر دیا، بلار نے بلغار کے لوگوں سے کہا کہ ''ڈرو نہیں اور اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ کر دشمن کا مقابلہ کرو'' اس طرح دونوں لشکروں میں مقابلہ ہوا اور خزر کے بادشاہ کو شکست ہوئی، بعد میں اس نے بلغار کے حکمران سے صلح کر لی اور اس وقت اس نے بتایا کہ جنگ کے دوران میں نے آپ کے لشکر میں شہابی گھوڑوں پر سوار کچھ غیر معمولی بڑے لوگ دیکھے تھے جو میرے ساتھیوں پر حملہ آور تھے، بلار نے کہا کہ ''یہ اللہ تعالیٰ کا بھیجا ہوا لشکر تھا چونکہ یہ پورا شہر بلار کی دعوت پر مسلمان ہوا تھا اس لئے اس شہر کا نام بھی 'بلار' رکھ دیا گیا، جو ہوتے ہوئے بلغار بن گیا۔ (آثار البلاد واخبار العباد: ۶۱۲، معجم البلدان: ۱/ ۴۸۵)

اس شہر بلغار کی مزید تفصیل جاننے کے لئے محمد ناصر العبودی کا سفر نامہ بلاد التتار والبلغار کے نام سے شائع ہوا ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۲) چونکہ بلغار اور اس جیسے وہ تمام ممالک جہاں گرمی کے پورے موسم میں شفق ساری رات غائب نہیں ہوتی؛ بلکہ تقریباً تمام رات اس قسم کا جھٹپٹا رہتا ہے، جیسا ہمارے ملکوں میں مغرب کے آدھے پون گھنٹے بعد یا صبح صادق کے آدھے گھنٹے بعد ہوا کرتا ہے۔ رات کے جس حصہ میں دیکھئے آسمان پر سفیدی نمایاں نظر آتی ہے اور افق پر سرخی بھی اکثر غائب نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ممالک میں سورج رات میں کسی بھی وقت افق سے ۱۸ درجے نیچے نہیں جاتا، بلکہ شمال مغرب میں غروب ہوکر شمال مشرق میں طلوع ہو جاتا ہے اور شرعاً عشاء کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جب شفق کی سفیدی یا کم از کم سرخی افق سے غائب ہو جائے۔

چونکہ بلغار اور ان جیسے اور ممالک میں شفق غائب نہیں ہوتی، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں عشاء کا معروف وقت نہیں آتا، اس لئے ان مقامات میں عشاء اور وتر کی نمازیں کس وقت پڑھی جائے؟ عشاء کا معروف وقت تو اس لئے نہیں آتا کہ شفق ساری رات رہتی ہے۔

یہاں پہلی بات علامہ شامیؒ نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ عشاء اور وتر کی طرح فجر کا مسئلہ بھی قابل غور ہے، اس لئے کہ فجر کا وقت صبح صادق طلوع ہونے سے ہوتا ہے اور معروف معنی میں صبح صادق کا طلوع اس وقت کہا جائے گا جب اس سے پہلے مکمل تاریکی ہو؛ لیکن یہاں مکمل تاریکی تو ساری رات نہیں ہوتی، اس لئے کہ شفق کے باقی رہتے ہوئے تاریکی کیسے ہو سکتی ہے؟ اس لئے صبح صادق کے بارے میں بھی یہ طے کرنا مشکل ہے کہ وہ کب سے شروع ہوتی ہے؟

حاشیۃ المداری علی الدر (تحفۃ الاخیار) کے حوالے سے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد علامہ شامیؒ اس کا حل ذکر فرماتے ہیں کہ مشائخ کی عبارات میں ایسے مقامات سے متعلق فقط عشاء اور وتر کے وجوب میں اختلاف کی بحث ملتی ہے۔

کسی نے فجر کے وجوب اور عدمِ وجوب کی بحث نہیں فرمائی، اور اس وقت کو انہوں

نے 'فجر' ہی قرار دیا ہے، اور اس کی توجیہ علامہ شامیؒ یہ فرماتے ہیں کہ علماء کے نزدیک فجر بیاض منتشر فی الافق کا نام ہے، حدیث میں بھی اسی کو وقت فجر کہا گیا ہے۔ فجر یا وقت فجر کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اولاً تاریکی ہو اور اس میں سے بیاض نمودار ہو، پھر اسی بات کو مزید مؤکد کرنے کے لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ان مقامات میں ایسا بھی نہیں ہوتا کہ بیاض پھیلنے سے پہلے ظلام (تاریکی) بالکل نہ ہو؛ یعنی بیاضِ صبح کی روشنی کے مقابلے میں اس کے قبل کی روشنی کم ہوتی ہے جس کو 'ظلام' کہہ سکتے ہیں، پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات طحطاوی علی الدر میں بعد میں دیکھنے کو ملی۔

قوله فإن فيها يطلع الفجر قبل غروب الشفق مقتضاه أنه فقد وقت العشاء و الوتر فقط و ليس كذالک بل فقد وقت الفجر أيضا لأن ابتداء وقت الصبح طلوع الفجر وطلوع الفجر يستدعى سبق الظلام ولا ظلام مع بقائ الشفق افاده ح،

أقول : الخلاف المنقول بين مشايخ المذهب إنما هو فى وجوب العشاء والوتر فقط ولم نر أحدا منهم تعرض لقضاء الفجر فى هذه الصورة، إنما الواقع فى كلامهم تسميته فجرا لأن الفجر عندهم اسم للبياض المنتشر فى الأفق موافقا للحديث الصحيح كما مر بلا تقييد بسبق ظلام؛ على أنا لا نسلم عدم الظلام هنا ثم رأيت ط ذكر نحوه (شامى: ۱۸/۲، زكريا)

چنانچہ حاشیہ الطحطاوی میں ہے:

وتمثيله بها يقتضى أنه سقط وقت العشاء والوتر فقط وليس كذلک بل فقد وقت الصبح أيضا لأن ابتداء وقت الصبح طلوع الفجر وطلوع الفجر يستدعى سبق الظلام ولا ظلام مع بقاء الشفق۔ حلبى۔ وفيه أنه إن أراد مطلق الظلام فهو موجود و وجود الفجر بظهور البياض منتشرا من جهه المشرق، ولا مانع منه حينئذ؛ وان أراد ظلام الليل الذى هو جوفه بعد مضى وقت العشاء فمسلم، لكنه يحتاج الى صريح نقل۔ (۱/۱۷۵ مكتبه الاتحاد)

عشاء اور وتر کا حکم

اس سلسلہ میں حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے تکملۂ فتح الملہم میں

تحریر فرمایا ہے کہ سورج کے طلوع وغروب اور لیل ونہار کے اعتبار سے بعض علاقے غیر معتدل واقع ہوئے ہیں وہ تین طرح کے ہیں:

(۱) بعض وہ علاقے ہیں جہاں چوبیس گھنٹوں میں شب وروز کا دورہ تو مکمل ہوجاتا ہے؛ مگر بعض نمازوں کے اوقات اپنی معروف علامات کے ساتھ نہیں پائے جاتے مثلاً عشاء کے لئے شفق کا غائب ہوجانا۔[۱]

(۲) بعض وہ علاقے ہیں جہاں چوبیس گھنٹوں میں شب وروز کا دورانیہ پورا ہوجاتا

---

[۱] ایسے علاقوں کی کچھ تفصیل مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنی کتاب فتح الملہم میں ذکر فرمائی ہے وہ درج ذیل ہے:

بہر حال وہ علاقے جہاں رات اور دن کا دورہ تو چوبیس گھنٹوں میں مکمل ہوجاتا ہے، مگر بعض موسموں میں عشاء اور فجر کے وقت کی علامات نہیں پائی جاتی ہیں؛ کیوں کہ یہ وہ علاقے ہیں جو شمال میں 48.5 عرض البلد یا اس سے زیادہ عرض البلد پر واقع ہیں، مثلاً پیریس میں ہر سال ۱۱ جون سے یکم جولائی تک شفق غائب نہیں ہوتی اور یہ ۴۹ عرض البلد پر واقع ہے اور اس علاقے میں سب سے چھوٹی رات سات گھنٹے اور ستائیس منٹ کی ہوتی ہے اور یہ ۲۱ جون تک رہتی ہے اور اس مدت میں بھی شفق تقریباً تمام رات افق پر رہتی ہے گویا شفق پوری رات غائب نہیں ہوتی حتی کہ سورج طلوع ہوجاتا ہے۔ اور جب شمال میں عرض البلد بڑھ جاتا ہے تو عشاء کی علامت نہ پائی جانے کی مدت اور بڑھ جاتی ہے مثلاً لنڈن میں ۲۵ مئی سے ۱۷ جولائی تک (ایک مہینہ اور تئیس دن) شفق رات کو غائب نہیں ہوتی اور یہ شمال میں ۵۱ عرض البلد پر واقع ہے۔

اور ایڈنبرا اور گلاسگو میں ۵ مئی سے ۷ اگست تک (تین مہینے اور تین دن) شفق رات کو غائب نہیں ہوتی اور یہ دونوں علاقے شمال میں ۵۶ عرض البلد پر واقع ہیں اور اسی طرح گرمی کے پورے موسم میں شمال میں عرض البلد کے بڑھنے سے عشاء کی علامت نہ پائے جانے کی مدت بڑھتی جاتی ہے حتی کہ جب شمال میں عرض البلد ۶۵ پر ہوجاتا ہے تو اس میں موجود علاقے ناروے، سویڈن اور فن لینڈ میں تو گرمی کے پورے موسم میں ۷ اپریل سے ۳ ستمبر تک پوری رات شفق غائب نہیں ہوتی، اور یہی حال اوسلو کا ہے، وہاں بھی ساری گرمیوں میں شفق غائب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح بلغار نامی شہر میں جو قطب شمالی میں ملک ناروے کا ایک نہایت سرد شہر ہے، یہ شہر ۵۵ درجہ عرض البلد اور ۶۶ درجہ طول البلد پر واقع ہے اور یہاں بھی گرمیوں میں شفق غائب نہیں ہوتی اور رات بہت چھوٹی ہوتی ہے۔

ہے، اور تمام نمازوں کے اوقات اپنی معروف علامات کے ساتھ پائے بھی جاتے ہیں، مگر بعض نمازوں کے اوقات اتنے کم ہوتے ہیں، کہ اس کے اور آنے والے وقت کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا ہے۔

(۳) بعض وہ علاقے ہیں جہاں چوبیس گھنٹوں میں رات و دن کا دورہ مکمل نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض موسموں میں رات لمبے زمانے تک رہتی ہے، اور بعض موسموں میں دن لمبے زمانے تک رہتا ہے۔

اس مطلب کے ذریعہ سے علامہ شامیؒ نے مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی صورت کا حکم ذکر فرمایا ہے، بقیہ صورتوں سے تعرض نہیں فرمایا ہے۔ (البتہ تکمیل بحث کی غرض سے بقیہ صورتوں کا حکم بھی انشاء اللہ اخیر میں ذکر کیا جائے گا۔)

عشاء اور وتر کے وجوب یا سقوط سے متعلق جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر فرمایا، در مختار میں دو قول ذکر فرمائے ہیں؛ پہلا قول وجوب کا ہے اور اسی کو انہوں نے مذہب قرار دیا ہے۔ دوسرا عدم وجوب وسقوط کا ہے جو قیل سے بیان کیا ہے، علامہ شامیؒ نے اس اختلاف سے متعلق زیادہ بحث نہیں فرمائی، کیوں کہ ان کے نزدیک 'وجوب مع تقدیر' والا قول ہی راجح ہے؛ البتہ اس سے آگے وجوبِ صلوۃ کے بعد اس کو اداء کرنے کے طریقے میں 'تقدیر' کی تفصیل اور بوقتِ ادا کیا نیت کی جائے؟ ادا کی یا قضا کی؟ اس کی تفصیل میں مشغول ہو گئے ہیں۔

<u>تقدیر کے دو طریقے :</u>

غیر معتدل علاقوں میں پنج وقتہ نمازوں کی ادائیگی کے لئے حساب اور اندازہ لگانے کے طریقے کو علامہ تمرتاشیؒ نے تقدیر وقت سے تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ **فَيُقَدِّرُ لَهُمَا**

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت حساب و اندازہ لگانے کے دو طریقے بیان فرمائے ہیں:

(۱) تقدیر کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہاں تقدیر بمعنی فرض ہو؛ یعنی غیر معتدل علاقوں میں نماز کا وقت اگر چہ حقیقۃً موجود نہیں؛ مگر اس کو حکماً موجود فرض کر لیا جائے، گویا اسی مقام

کے لحاظ سے وقت کا اندازہ کر کے نمازیں ادا کی جائیں۔

پھر اس کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) ایک یہ کہ ان ہی دنوں کو معتدل ایام فرض کر کے ان کے حساب سے اوقات خمسہ متعین کئے جائیں، پس غروب کے بعد جب تک شفق جانب مغرب میں ہو، اس کو اولاً مغرب اور بعد میں عشاء کا وقت مانا جائے اور جب شفق جانب مشرق چلی جائے اس کو وقت فجر مان لیا جائے۔[۱]

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ ان غیر معتدل علاقوں میں؛ جس زمانے میں اوقات خمسہ اپنی معروف علامتوں کے ساتھ پائے جاتے ہیں ان میں سے سب سے آخری دن کو معیار بنایا جائے اور اس کے مطابق اوقاتِ خمسہ متعین کئے جائیں۔ (احسن الفتاوی:۱ / ۱۱۵، فتح الملہم :٦ / ۳۸۰، دنیا مرے آگے: ۳۱۴۔)

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ان غیر معتدل علاقوں کے اوقات کی تقدیر و تعیین کے لئے کسی ایسے شہر و علاقہ کے اوقات کو معیار بنایا جائے جو اس سے قریب ترین ہو (جہاں حسب عادت شب و روز یعنی چوبیس گھنٹے میں اوقات خمسہ اپنی معروف علامات کے ساتھ پائے جاتے ہوں، یعنی جس علاقہ میں شفق غائب ہوتی ہو) علامہ شامیؒ نے اس کی نسبت شوافع کی طرف کی ہے۔

اور صاحب فتح القدیر کے استدلال سے اس کو مؤید قرار دیا ہے، جس کی بحث آگے آرہی ہے، یعنی اس مسئلہ کو صاحبِ فتح القدیر نے ایام دجال میں حدیث شریف کے مطابق مذکور حکم کے ساتھ ملحق کر کے ذکر فرمایا ہے، اور ایامِ دجال میں صلوات خمسہ کے اوقات کی

[۱] إن الشفق مادام مائلا إلى جهة الغروب فإنه وقت مشترك بين المغرب و العشاء (ويمكن أن يعتبر نصفه الأول وقتا للمغرب ونصفه الثانى للعشاء) وأما إذا انتقل الشفق إلى جهة طلوع الشمس فهو ابتداء وقت الصبح وهذا القول ذكره المرجانى فى جملة الأقوال التى سردها فى طرق التقدير۔ (تكملة فتح الملهم: ۳۸۰/٦ مكتبه دار العلوم كراچى)

تعیین کا یہی طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ **کما سیأتی۔**

تقدیر و تعیین کے اور بھی طریقے ہو سکتے ہیں کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیثِ دجال میں یہ اصول تو بیان فرما دیا کہ **اقدروا له قدره**؛ نمازیں اندازہ کر کے پڑھی جائیں، لیکن اندازہ کرنے کا مفصل طریقہ بیان نہیں فرمایا۔ شاید اس میں حکمت یہی ہو کہ اندازے کے طریقے مختلف ہو سکتے ہیں اور جس جگہ جو طریقہ زیادہ قابلِ عمل ہو کہ اس میں زیادہ تنگی لازم نہ آئے، وہاں وہ طریقہ اختیار کیا جائے۔

علامہ طحطاویؒ درمختار کے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں :

لأن المصنف اختار التقدير ولم يبين معناه ولم أره لأئمتنا والله اعلم بحقائق الأحوال

یعنی علامہ تمرتاشیؒ نے اندازہ کرنے کا حکم تو بتایا؛ لیکن انہوں نے اس کی تفصیل اور صراحت کی طرف رہنمائی نہیں کی، اور ہمارے ائمہ احناف میں سے بھی کسی نے اس کا خاص طریقہ مقرر کیا ہو ایسا میں نے نہیں دیکھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ تقدیر اور اندازہ تو لگایا جائے گا؛ لیکن ہمارے فقہاء نے اس کا کوئی طریقہ لازم نہیں کیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے آگے نیتِ قضا و ادا کی بحث کی ضمن میں بھی تقدیر کے پہلے معنی بہتر ہونے کو بچند وجوہ راجح قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

(۱) ایسے مقامات میں جن علماء نے بھی وجوبِ صلوۃ کی بات کہی ہے ان کی مراد قضا ہی ہے ادا نہیں، اگر تقدیر کا شافعیہ والا معنی یعنی اقربِ بلاد کے وقت کا اعتبار کیا جائے اور وہاں کے عشاء کے وقت کو یہاں بھی وقت عشاء مانا جائے تو یہاں بھی اس کو عشاء کا حقیقی وقت ماننا پڑے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے؛ کیوں کہ ہمارے علماء ایسے علاقوں میں وقتِ ادا مفقود ہونے اور بطور قضا نماز واجب ہونے کے قائل ہیں۔

(۲) اور اگر یہ مانا جائے کہ اقرب بلاد میں غیبوبتِ شفق (عشاء) کا جو وقت ہے وہی

یہاں بھی عشاء کا وقت ہو تو یہاں عشاء اور فجر کا وقت متحد و مشترک ہو جائے گا؛ کیوں کہ یہاں تو غروب کے بعد ہی سے فجر یا صبح صادق طلوع ہو جاتی ہے، بایں معنی کہ جانب مشرق صبح صادق جیسے روشنی موجود ہوتی ہے۔

(۳) اور اگر اقرب بلاد کا اعتبار کر کے یہاں پر غروب کے بعد کے وقت کو فقط عشاء کا وقت قرار دیا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ باوجود طلوع فجر کے صبح صادق اور فجر کا وقت نہ مانا جائے۔

(۴) پھر اقربِ بلاد کا اعتبار کرنے سے یہ بھی لازم آئے گا عشاء کی نماز نہاری ہو، اور اس کا وقت دن میں یعنی طلوع فجر کے بعد آتا ہو۔

(۵) اور اس سے انجام کار یہ لازم آئے گا کہ صبح یعنی فجر کی نماز کا وقت طلوع شمس کے بعد ہو۔

یہ تمام باتیں غیر معقول اور غلط ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اقرب بلاد کا اعتبار کر کے تقدیر درست نہیں اور تقدیر کا ہمارا یہاں بیان کردہ پہلا معنی ہی درست ہے، رہی بات شوافع کی جو اقرب بلاد کا اعتبار کرتے ہیں، اس کا ہمیں کوئی لینا دینا نہیں۔

اور آخر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پھر حلبۃ المحلی میں، میں نے دیکھا کہ انہوں نے شوافع کا قول ذکر کر کے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حدیثِ دجال میں جو تقدیر کا حکم ہے اس سے یہی واضح ہوتا ہے کہ جہاں یہ حالات ہو وہیں کے اعتبار سے تقدیر کی جائے، دیگر علاقوں کے اوقات کا اعتبار نہ کیا جائے، کیوں کہ مختلف علاقوں کے اعتبار سے اوقات میں بہت اختلاف اور فرق ہوتا ہے، حلبہ کی یہ بات بھی ہمارے قول (تقدیر کے معنی اول) ہی کی تائید کرتی ہے، **ولله الحمد فافهم**

ولو كان الاعتبار بأقرب البلاد إليهم لزم أن يكون الوقت الذي اعتبرناه لهم وقتا للعشاء حقيقة بحيث تكون العشاء فيه أداء مع أن القائلين عندنا بالوجوب صرحوا بأنها قضاء وبفقد وقت الأداء وأيضا لو فرض أن فجرهم يطلع بقدر

مایغیب الشفق فی أقرب البلاد إلیهم لزم اتحاد وقتی العشاء والصبح فی حقهم أو أنّ الصبح لایدخل بطلوع الفجر إن قلنا : إن الوقت للعشاء فقط، ولزم أن تکون العشاء نهاریة لایدخل وقتها إلا بعد طلوع الفجر وقد یؤدی أیضا إلی أن الصبح إنما یدخل وقته بعد طلوع شمسهم وکل ذلک لایعقل۔

فتعین ماقلنا فی معنی التقدیر مالم یوجد نقل صریح بخلافه وأما مذهب الشافعیة فلایقضی علی مذهبنا ثم رأیت فی الحلبة ذکر ما ذکره الشافعیة ثم اعترضه بأن ظاهر حدیث الدجال یفید التقدیر فی خصوص ذلک البلد لأن الوقت یختلف باختلاف کثیر من الأقطار وهذا مؤید لما قلنا۔ ولله الحمد فافهم

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے حلوانی اور بقالی کا ایک قصہ ذکر فرمایا ہے یہ قصہ حلبی کبیر میں مزید تفصیل کے ساتھ اس طرح مذکور ہے۔

برہان الائمہ کے دور میں جب ان کے پاس بلغار اور اس طرح کے ملکوں سے استفسار آیا کہ یہاں عشاء کا وقت نہیں ہوتا تو کیا عشاء کی نماز پڑھنی چاہئے ؟ انہوں نے جواب لکھا کہ عشاء کی نماز واجب نہیں ہے؛ لیکن ظہیر الدین مرغینانی نے فتوی دیا کہ نماز واجب ہوگی، پھر شمس الائمہ حلوانی کے پاس بھی بلغار سے اس مضمون کا استفسار آیا تو انہوں نے بھی عشاء واجب ہونے کا فتوی دیا، لیکن خوارزم میں سیف السنّہ بقالیؒ سے جب اس قسم کے استفسار کا جواب طلب کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہاں لوگوں پر عشاء کی نماز واجب نہیں، اس فتوی کی اطلاع شمس الائمہ حلوانی کو ہوئی تو انہوں نے اپنے ایک لائق شاگرد کو علامہ بقالی کے پاس بھیجا کہ خوارزم کی جامع مسجد میں عام مجمع کے سامنے علامہ بقالیؒ سے یہ سوال کرو کہ جو شخص پانچ نمازوں میں سے ایک نماز کا انکار کردے تو اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ بقالی سمجھ گئے کہ سوال کا منشاء کیا ہے؟ چنانچہ برجستہ فرمایا کہ اچھا ایسے شخص کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیٹ کٹ گئے ہوں یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیٹ کٹ گئے ہوں تو بتلاؤ کہ وضو کے چار فرضوں میں سے اس پر کتنے فرض رہ گئے ؟ لائق شاگرد نے عرض کیا کہ چونکہ چار اعضاء میں سے ایک عضو تلف ہو

چکا ہے اس لئے فرض بھی ایک کم ہو کر تین رہ گئے، فرمایا یہی حال نمازوں کا بھی ہے، جہاں عشاء کا وقت نہیں ہوتا وہاں عشاء کی نماز بھی فرض نہیں ہوتی ہے، یہ جواب شمس الائمہ کو پہنچا تو نہ صرف یہ کہ پسند کیا بلکہ اپنے پہلے قول سے رجوع کر کے بقالی سے اتفاق کرلیا۔

ولأن هذه المسألة نقلوا فيها الاختلاف بين ثلاثه من مشائخنا وهم البقالى والحلوانى والبرهان الكبير فأفتى بعدم الوجوب وكان الحلوانى يفتى بوجوب القضاء ثم وافق البقالى لما أرسل إليه الحلوانى من يسأله عمن أسقط صلاة من الخمس أيكفر؟ فأجاب السائل بقوله من قطعت يداه أو رجلاه كم فروض وضوئه؟ فقال له ثلاث لفوات المحل قال فكذالك الصلاة، فبلغ الحلوانى ذالك فاستحسنه ورجع الى قول البقالى بعدم الوجوب (رد المحتار: ۱۹/۲)

چنانچہ علامہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم حلبی؛ حلبی کبیر میں فرماتے ہیں:

وردت فتوى فى زمن الصدر برهان الائمه أنا لانجد وقت العشاء فى بلدتنا هل علينا صلاته فكتب ليس عليكم صلوة العشاء وبه أفتى ظهير الدين المرغينانى وردت هذه الفتوى أيضا من بلد بلغار فإن الفجر يطلع فيها قبل غيبوبة الشفق فى أقصر ليالى السنة على شمس الأئمه الحلوانى فأفتى بقضاء العشاء ثم وردت بخوارزم على الشيخ الكبير سيف السنه البقالى فأفتى بعدم الوجوب فبلغ جوابه الحلوانى فأرسل من يسأله فى عامته بجامع خوارزم ماتقول فيمن أسقط من الصلوات الخمس واحدة هل يكفر؟ فسئل و أحس به الشيخ، فقال ماتقول فيمن قطع يداه من المرفقين أو رجلاه من الكعبين كم فرائض وضوئه؟ قال ثلاث لفوات محل الرابع قال وكذالك الصلاة الخامسة فبلع الحلوانى جوابه فاستحسنه و وافقه فيه ــاه مجتبى، كذا ذكره نجم الدين الزاهدى فى شرح القدورى (غنية المتملى فى شرح منية المصلى المشتهر بشرح الكبير: ۲۳۰) سہیل اکیڈمی لاہور)

نیتِ ادا و قضا کی تفصیل

صاحب درمختار اس بات کے قائل ہیں کہ جب عشاء پڑھی جائے تو اس میں قضا کی نیت نہ کی جائے، اس پر بحث کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے اولاً ظہیریہ کا قول نقل کیا، اس کے بعد زیلعی کا اس پر اعتراض، اور اپنی طرف سے زیلعی کی تائید کی ہے اور اس کی تفصیل

کرتے ہوئے پھر تقدیر کے دو معنی میں سے پہلے معنی کے راجح ہونے کو بیان کرنے کی طرف چلے گئے ہیں۔

نیت سے متعلق ظہیریہ میں یہ ہے کہ: چوں کہ اس شخص نے حقیقۃً وقتِ ادا نہیں پایا، اس اعتبار سے اس پر قضا بھی لازم نہیں ہوتی، اس لئے اس نماز کی ادائیگی کے وقت 'قضا' کی نیت نہ کرے گا۔

زیلعی کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ بدونِ سبب وجوب ممکن نہیں اور اس نماز کے وجوب کا سبب یہی ہوگا کہ اولاً اس پر ادا واجب تھی جس کی ادائیگی نہیں ہوئی تو قضا واجب ہوئی؛ پس قضا کی نیت ہونی چاہئے، دوسری بات یہ کہ اس نماز میں اگر قضا کی نیت نہ کرے گا تو یقیناً وہ ادا ہی ہوگی، حالانکہ اس نماز کے ادا ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ خاص کر اس لئے کہ ایسے علاقوں میں عشاء کی نماز طلوعِ فجر کے بعد پڑھی جاتی ہے، اور یہ وقت یقیناً عشاء کا نہیں؛ تو پھر یہ وقت قضاء کا ہوا اور قضاء کی نیت کی جانی چاہئے۔ (زیلعی کی بات ختم ہوئی)

زیلعی کی اس بات کی تائید کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بلغار کے بہت سے علاقوں میں غروب کے فوراً بعد فجر یعنی روشنی طلوع ہوجاتی ہے، جیسا کہ ابھی زیلعی نے ذکر کیا اور اس اعتبار سے فجر سے پہلے عشاء کا وقتِ اداء آیا ہی نہیں، پس یہ وقت قضاء کا ہوا اور علامہ شامیؒ کے بقول تو احناف میں سے جس نے بھی وجوبِ صلوۃ کی بات کی ہے اس سے قضا ہی مراد ہے۔

علامہ شامیؒ اس کے بعد پھر تقدیر کے معنیٔ اول کے رجحان کو واضح کرتے ہیں۔ (جسے ہم نے پہلے بیان کیا) اس کے بعد پھر یہ بحث آگے بڑھاتے ہیں کہ قضا کی نیت پر زیلعی کے مضبوط اعتراض کے بعد (حلوانی اور بقالی کے عدم وجوب صلوۃ پر اتفاق کے مقابلے میں) برھان کبیر کے وجوب کے قول کا مطلب یہی ہوگا کہ قضا واجب ہوگی جیسا کہ اولاً حلوانی کہتے تھے۔

نہ ادا نہ قضا یعنی (مطلق نماز) کی نیت

یہاں ایک احتمال علامہ شامیؒ نے یہ ذکر فرمایا کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ ایسی نماز کو قضا اور ادا کی نیت سے خارج ہی رکھا جائے اور اس کو ادا اور قضا کے وقت سے مقید نہ کیا جائے۔ جیسا کہ کسی نماز کا کچھ حصہ وقتِ ادا میں اور کچھ حصہ وقتِ قضا میں پڑھا جائے تو اس کو نہ تو ادا کہا جائے گا نہ قضا۔

لیکن علامہ شامیؒ کو یہ صورت پسند نہیں، اس لئے اس کی تردید کے طور پر فرماتے ہیں کہ محیط وغیرہ میں ایسی نماز کے بارے میں لکھا ہے کہ نماز کا جو حصہ وقتِ ادا میں پڑھا گیا وہ ادا اور جو حصہ وقتِ قضا میں پڑھا گیا وہ قضا ہے، پس اُس نماز میں دونوں چیزیں شامل ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز یا تو ادا ہوگی یا قضا یا کچھ حصہ ادا اور کچھ حصہ قضا۔ **فافهم**

وأما البرهان الكبير فقال بالوجوب لكن قال فى الظهيرية وغيرها لا ينوى القضاء فى الصحيح لفقد وقت الاداء واعترضه الزيلعى بأن الوجوب بدون السبب لا يعقل وبأنه إذا لم ينو القضاء يكون اداء ضرورة وهو أى الأداء فرض الوقت ولم يقل به أحد إذ لا يبقى وقت العشاء بعد طلوع الفجر اجماعا وأيضا فإن من جملة بلادهم ما يطلع فيها الفجر كما غربت الشمس كما فى الزيلعى وغيره فلم يوجد وقت قبل الفجر يمكن فيه الأداء۔

إذا علمت ذلک ظهر لک أن من قال بالوجوب يقول به على سبيل القضاء لا الأداء۔۔۔۔۔ الخ

ولا ينوى القضاء، قد علمت ما أورده الزيلعى عليه من أنه يلزم من عدم نية القضاء أن يكون أداء ضرورة الخ فيتعين أن يحمل كلام البرهان الكبير على وجوب القضاء كما كان يقول به الحلوانى۔

وقد يقال: لا مانع من كونها لا أداء ولا قضاء كما سمى بعضهم ما وقع بعضها فى الوقت اداء وقضاء، لكن المنقول عن المحيط وغيره: أن الصلاة والواقع بعضها فى الوقت وبعضها خارجة يسمى ما وقع منها فى الوقت أداء وما وقع خارجه يسمى قضاء اعتبار الكل جزء بزمانه فافهم۔ (شامی: ۱۹/۲)

تجزیہ:

احقر (مقالہ نگار) کی رائے یہ ہے کہ نیتِ قضا کی اس بحث میں علامہ شامیؒ نے اس بات کو بنیادی حیثیت دی ہے کہ غروب کے فوراً بعد پائی جانے والی روشنی کو حتمی طور پر 'طلوع فجر' یا 'صبح کی روشنی' قرار دے دی ہے، جب کہ غیر معتدل علاقوں کی تین صورتوں میں سے جس پہلی صورت سے متعلق ہماری بحث ہے اس میں غروب کے بعد سے طلوع شمس تک آسمان پر شفق یا کم از کم سرخی موجود رہتی ہے، لیکن اس کو فجر کی یا صبح صادق کی روشنی قرار دینا محل نظر ہے۔ خاص کران علاقوں میں جہاں ایسی رات قدرے طویل ہوتی ہے، اس لئے کہ ایسی صورتوں میں اولاً جانب مغرب میں غروب کے بعد روشنی زیادہ ہوتی ہے اور بعد میں طلوع شمس سے پہلے جانب مشرق میں روشنی زیادہ ہوتی ہے۔ خود علامہ شامیؒ نے ایسے مقامات میں وقتِ فجر پائے جانے یا نہ پائے جانے کی جو مختصر بحث شروع میں ذکر کی ہے اس میں بھی نفس ظلام یعنی کسی قدر تاریکی پائے جانے کا ذکر ہے۔ جو روشنی کو جانب مغرب سے جانب مشرق کی طرف منتقل ہونے کی دلالت بنتی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ غروب کے بعد جب تک روشنی جانب مغرب میں ہو وہ وقتِ فجر نہیں (وقت فجر تو شفق کے جانب مشرق زیادہ ہونے پر ہوگا) اب غروب کے بعد وقت مغرب تو یقینا ہے اور اس کے کچھ دیر بعد عشاء اگر پڑھی جائے تو اس کو وقت مغرب میں عشاء پڑھنا مانا جائے جو عقلاً وشرعا درست نہیں، کیوں کہ خروج وقت مغرب کے بغیر دخول عشاء متصور نہیں، اس لئے بہتر یہی ہوسکتا ہے کہ شفق کے جانب مغرب ہونے تک کے وقت کو تقسیم کر کے کچھ وقت مغرب کا وقتِ اداء اور کچھ وقت عشاء کا وقتِ ادا مانا جائے۔ اور جس علاقہ میں غروب اور طلوع کے درمیان اس قدر وقت ہی نہ ہو کہ مغرب عشاء اور فجر پڑھ سکیں اور روشنی وشفق کے فرق کو محسوس کر سکیں تو اس کا حکم دوسرا ہوگا جو دوسری صورت کے ضمن میں ذکر کیا جائے گا۔

دلائلِ وجوب اور تبصرۂ ابن ہمام

علامہ شرنبلالیؒ اور برہان حلبیؒ عدم وجوبِ عشاء کے قائل ہیں اور اسی طرح علامہ بقالی

نے بھی عدمِ وجوب عشاء پر فتوی دیا تھا اور حلوانی نے بھی اسی فتوے کی طرف رجوع کیا تھا اور دلیل کے طور پر علامہ بقالی نے وہ بات ذکر فرمائی تھی (جو سابق میں حلوانی اور بقالی کے قصہ کے ضمن میں گذر چکی ہے) کہ جس کے دونوں ہاتھ ہی کہنیوں سمیت کٹ گئے ہوں تو اب اس پر وضو کے تین ہی فرض باقی رہیں گے، ایک فرض ساقط ہو جائے گا، اسی طرح یہاں بھی وجوبِ صلوۃ کا سبب وقت ہے اور جب وقت معدوم ہو گیا تو نماز بھی ساقط ہو جائے گی۔

علامہ ابن ہمامؒ علامہ بقالی وغیرہ کے استدلال پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کسی صاحبِ نظر و فکر کو اس بات میں شبہ نہیں ہوسکتا کہ محلِ فرض کے نہ پائے جانے اور اس فرض کے جعلی سبب کے نہ پائے جانے کے درمیان فرق ہے۔[ا] (یعنی ایک عضو تلف ہو جانے کے بعد محلِ فرض میں کمی ہو جانے اور نماز کے جعلی سبب یعنی وقت نہ پائے جانے میں فرق ہے؛ کیوں کہ نفس الامر میں وجوبِ صلوۃ تو سببِ خفی سے ثابت ہے، مگر وقت کو ظاہری طور پر اس سببِ خفی کی علامت مقرر کیا گیا ہے، پس اس ظاہری اور جعلی سبب کے نہ ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب کا نفس الامر میں معدوم ہونا لازم نہیں آتا)۔ علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں ایک شئ کی متعدد پہچان ہوسکتی ہیں، لہٰذا ایک دلیل کا مفقود ہونا، مدلول کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کے وجوب کی کوئی اور دلیل موجود ہو، بایں طور کہ اصلی اور حقیقی سبب کے موجود ہونے پر دوسرے دلائل موجود ہیں۔

علامہ ابن ہمامؒ کے مطابق متعدد دلائل سے ہر مسلمان پر پانچ نمازوں کا وجوب ہر حال میں ثابت ہے، اور اوقات تو صرف اس کا ایک ظاہری سبب اور معرّف ہے، اگر کہیں وہ نہ بھی پایا جائے تو وجوب ساقط نہ ہوگا، اور اس کے بعد ابن ہمامؒ نے تین دلیلیں پانچ نمازوں کے ہر حال میں واجب ہونے کی دی ہیں۔

(ا) واقعۂ معراج میں پانچ نمازیں ہر ایک پر بلا تفریق کسی علاقے کے دنیا کے تمام خطوں کے لئے فرض کی گئیں ہیں۔

[ا] جعلی سبب: جس کو کسی مخفی لیکن نفس الامر میں ثابت شئ کی علامت قرار دیا ہو۔

(۲) حدیث دجال: جس میں مروی ہے کہ صحابہؓ نے آں حضرت ﷺ سے عرض کیا کہ دجال کتنے وقت زمین میں ٹھہرے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: چالیس روز تک، ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا اور ایک دن ایک مہینہ کے برابر ہوگا اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر ہوگا اور باقی تمام دن تمہارے عام دنوں کی طرح ہوں گے۔ صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! ایک سال کے برابر جو دن ہوگا کیا اس میں ایک روز کے برابر نمازیں پڑھنا کافی ہوگا؟ فرمایا: نہیں بلکہ **اقدروا له قدرہٗ**، وقت کا اندازہ کر کے نمازیں پڑھا کرنا۔ (**مسلم شریف ابواب الفتن عن نواس بن سمعان باب ذکر الدجال وصفته ومامعه**)

(۳) اور وہ حدیث جس میں پنج وقتہ نمازوں کی فرضیت صراحتاً موجود ہے مثلاً:

عن عبادة بن صامت قال سمعت رسول الله ﷺ يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد، (ابوداؤد، باب فی من لم یوتر: ۱۴۰۱ کتاب الصلوة)

خلاصہ یہ کہ حکمِ خداوندی ہے **اقیموا الصلوة** اور فرمانِ رسول کے مطابق پنج وقتہ نمازوں کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے صرف وقت کا نہ پایا جانا عدمِ وجوب کی دلیل نہیں بن سکتی، وقت تو دراصل علامت ہے اور علامت کبھی پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں پائی جاتی، اور یہ فرضیت تمام ممالک اور بلاد کے لئے ہے، جیسا کہ آپ کی بعثت اور رسالتِ عامہ کا تقاضہ ہے۔ کسی جگہ کی کوئی تخصیص نہیں ہوئی کہ فلاں جگہ چار نمازیں ہوں گی اور فلاں جگہ پانچ؛ بلکہ اللہ تعالی نے علاقہ و مقام کی تفریق کے بغیر تمام کرۂ ارض میں رہنے والے مسلمانوں پر پانچ نمازیں فرض قرار دی ہیں، اس لئے کسی خاص علاقہ میں رہنے والے مسلمانوں پر سے ان میں سے کوئی نماز ساقط نہیں ہوسکتی۔

(ومنها ماذكره الكمال) أما الذي ذكره الكمال فهو قوله: ومن لا يوجد عندهم وقت العشاء، أفتى البقالي بعدم الوجوب عليهم لعدم السبب كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من المرفقين ولا يرتاب متأمل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين عدم سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الأمر وجواز تعدد المعرِّفات للشيء فانتفاء الوقت انتفاء

المعرف، وانتفاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتقاءه لجواز دليل آخر وقد وجد، وهو ما تواطأت عليه أخبار الإسراء من فرض الله تعالى الصلوات خمسا بعد ما أمر أولا بخمسين، ثم استقر الأمر على الخمس شرعا عاماً لأہل الآفاق لا تفصیل بین قطر وقطر، وما روي أنه ذكر الدجال، قلنا: ما لبثه في الأرض؟ قال: أربعون يوما، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم، قلنا: يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: لا، آقدروا له) رواه مسلم۔ فقد أوجب أكثر من ثلاثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلا أو مثلين، وقس عليه؛ فاستفدنا أن الواجب في نفس الأمر خمس على العموم، غير أن توزيعها على تلك الأوقات عند وجودها ولا يسقط بعدمها الوجوب وكذا قال ﷺ خمس صلوات كتبهن اللّٰه على العباد۔۔۔اھ (شامی: ۲/۲۰ زکریا)

متأخرین حنفیہ میں سے ایک بزرگ علامہ ہارون بن بہاؤ الدین مرجانیؒ گذرے ہیں، جن کا توضیح پر حاشیہ معروف ہے، انہوں نے اس موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جس کا نام ہے **ناظورة الحق فی فرضیة العشاء وان لم یغب الشفق**

اس رسالہ میں انہوں نے پوری شدت سے ان لوگوں کی تردید کی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ایسے علاقوں میں عشاء کی نماز فرض ہی نہیں ہوتی اور قرآن وحدیث کے بڑے مستحکم دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان پر نماز عشاء فرض ہے۔ (تکملۃ فتح الملہم: ۳۷۶/۲ کراچی)

رد الحلبی علی کلام ابن ہمام

صاحب غنیۃ المتملی علامہ شیخ ابراہیم الحلبی نے ابن ہمامؒ کے ذکر کردہ کلام پر رد فرماتے ہوئے حلبی کبیر میں تفصیلی کلام فرمایا ہے، جس کو علامہ شامیؒ نے بلفظہ نقل فرمایا ہے جو ذیل میں بالتفصیل مذکور ہے۔

(۱) شیخ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں کہ ابن ہمامؒ کے تبصرے کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ نمازیں کل پانچ ہیں اور اسی طرح یہ بات بھی مسلم ہے کہ پانچ نمازیں مع اپنے اسباب وشرائط کے واجب ہیں، بغیر اسباب وشروط کے واجب نہیں ہے۔

اسی طرح ابن ہمام کے الفاظ: **ثم استقر الأمر على الخمس شرعا عاما**

لأهل الآفاق ۔۔ الخ ۔ میں ’ **شرعا عاما** ‘ میں عمومیت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ، اور دونوں اعتبار سے ان کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا۔

(الف) مذکورہ بالا عبارت میں شرعا عامّا سے ان تمام لوگوں کے حق میں وجوبِ صلوۃ کی عمومیت مراد ہے جن میں وجوبِ صلوۃ کے تمام شرائط واسباب پائے جائیں، اور اگر کسی کے حق میں بعض اسباب وشرائط معدوم ہوں گے تو وجوب صلوۃ کے حکم میں اسی قدر کمی ہوگی۔

(ب) اگر شرعا عاماً میں عمومیت سے یہ مراد ہے کہ ہر دن ہر مکلف شخص پر پانچ نمازیں فرض ہیں تو یہ ظاہر البطلان ہے، مثلاً اگر حائضہ طلوع شمس کے بعد پاک ہوئی تو اس عورت پر اس دن کی صرف چار نمازیں ہی واجب ہوں گی اور اگر وہ حائضہ خروج وقتِ ظہر کے بعد پاک ہوئی تو اس پر اس دن کی صرف تین ہی نمازیں واجب ہوں گی، اسی طرح پانچوں نمازوں میں کہا جائے گا۔ مگر حائضہ کے بارے میں کوئی فقیہ، اور خود ابن ہمامؒ بھی اس بات کے قائل نہیں کہ ’’ وہ اگرچہ بعض یوم یا اکثر یوم گذر جانے کے بعد ہی پاک کیوں نہ ہوئی ہو، اس عورت پر اس دن کی پانچ نمازیں فرض ہوں گی ، کیوں کہ ہر مکلف پر پانچ نمازیں فرض ہیں ‘‘۔

اگر وجوب صلاۃ عشاء کے قائلین مثلاً ابن ہمام وغیرہ یہ جواب دیں کہ حائضہ کے حق میں وجوبِ صلوۃ کے لئے حیض سے پاک ہونا ضروری ہے اور یہاں حائضہ حیض سے پاک نہیں ہے اس لئے وجوبِ صلوۃ کا حکم بھی نہیں رہے گا یعنی حیض سے طہارت شرط ہے اور وہ یہاں مفقود ہے اس لئے وجوبِ صلوۃ کا حکم ہی لازم نہ ہوگا۔ تو پھر ہم (عدمِ وجوبِ صلوۃِ عشاء کے قائلین) بھی یہ جواب دیں گے کہ وجوبِ صلوۃ کے لئے وقت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہاں بلغار والے مسئلہ میں فاقد وقت العشاء کے حق میں وجوبِ صلوۃ کے لئے ’وقت کی شرط‘ نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کے حق میں بھی وجوبِ صلوۃ کا حکم باقی نہیں رہے گا۔ گویا وجوبِ صلوۃ کے لئے وقت کا پایا جانا شرط ہے اور یہاں یہ شرط مفقود ہے، اس لئے وجوب صلوۃ کا حکم ہی لازم نہ ہوگا۔

اور بقول علامہ حلبی اس کی اور زیادہ واضح مثال کافر کی ہے۔

ایک کافر شخص جو دن کا بعض یا اکثر حصہ گذر جانے کے بعد اسلام لایا تو اس کے حق میں اس دن کی تمام نمازیں فرض نہیں ہوں گی؛ بلکہ اس دن میں جتنی نمازوں کا وقت اسلام لانے کے بعد آیا ہے، یعنی حالت اسلام میں آیا ہے اتنی ہی نمازیں فرض ہوں گی، گویا یہاں وجوبِ صلوۃ کے لئے اسلام شرط ہے جو یہاں بعض نمازوں میں مفقود ہے، اس لئے اس کے حق میں ان بعض نمازوں میں وجوبِ صلوۃ کا حکم باقی نہیں رہے گا، حالانکہ یہاں ماقبل اسلام کے زمانہ میں تقصیر اور کوتاہی کافر کا عصیان ہے، اس کے باوجود ماقبل اسلام کی نمازیں اس پر فرض نہیں ہوئیں، یہاں کوئی فقیہ اور خود ابن ہمامؒ بھی اس بات کے قائل نہیں ہے کہ بعض یوم یا اکثر یوم گذر جانے کے بعد مسلمان ہونے کے باوجود اس کے حق میں اس دن کی تمام نمازیں (پانچ نمازیں) فرض ہوں گی۔

پس یہ بات جو پہلے ہی سے ثابت شدہ ہے، بالکل واضح ہوگئی کہ پانچ نمازیں مع اپنے اسباب وشرائط کے واجب ہیں، بغیر اسباب وشرائط کے واجب نہ ہوں گی، اسلئے ابن ہمام کا عشاء کی نماز کا وقت نہ پائے جانے کے باوجود واجب قرار دینا صحیح اور درست نہیں ہے

(۲) علامہ حلبی فرماتے ہیں کہ ابن ہمامؒ کے استدلال پر ایک اعتراض یہ ہے کہ فقدانِ وقت کی اس صورت میں ابن ہمامؒ کا وجوبِ صلوۃِ عشاء کے لئے حدیثِ دجال پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

کیوں کہ وجوب صلوۃ کے لئے اسباب وشرائط کا وجود ضروری ہے اور اسباب وشرائط کی وضع اور تعیین قیاس سے کرنا درست نہیں۔

اور اگر قیاس سے اسباب وشرائط کی وضع اور تعیین کو درست مان لیں تو بھی اصولِ قیاس کی رو سے حدیثِ دجال پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اصولیین کے نزدیک قیاس کے معتبر اور صحیح ہونے کے جو شرائط ہیں اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خلافِ قیاس نہ ہو، جو یہاں مفقود ہے کیوں کہ حدیث (مقیس علیہ) خلافِ قیاس وارد ہوئی ہے۔

چنانچہ شیخ اکمل الدین نے 'شرح المشارق' میں قاضی عیاض مالکیؒ سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ حدیث دجال میں 'اُقدروا له قدره' کا حکم ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف اور صرف اسی زمانے کے ساتھ مخصوص ومشروع فرمایا ہے۔ اگر ایامِ دجال کے متعلق نمازوں کی ادائیگی کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے 'اقدروا له قدره' کا حکم نہ دیا ہوتا اور وہ معاملہ ہمیں سپرد کر دیا ہوتا تو اس وقت ہم اپنے اجتہاد سے قیاس کے مطابق اوقاتِ معروفہ پر ہی نماز پڑھتے اور صرف اس پورے دن میں جو ایک سال کے برابر ہوگا، صرف پانچ نمازوں پر ہی اکتفاء کرتے، اسی طرح پھر ایک دن ایک مہینے کے برابر ہوگا پھر ایک دن ایک ہفتہ کے برابر ہوگا، اور ان ایام میں اندازہ نہ کرتے بلکہ صرف پانچ نمازیں ہی پڑھتے۔

(۳) علامہ ابن ہمام کا قیاس اس لئے بھی درست نہیں کہ مقیس اور مقیس علیہ میں مساوات ضروری ہے اور یہاں مساوات نہیں ہے؛ کیوں کہ مقیس میں ہمارے پاس ایسا کوئی زمانہ نہیں، جس کو خاص طور پر عشاء کا متعین وقت مان لیا جائے، کیوں کہ اس مسئلہ میں جو وقت ہے وہ یا تو مغرب کا ہے یا فجر کا ہے۔

جبکہ مقیس علیہ (حدیثِ دجال) میں ہر نماز کے لئے ایک خاص وقت کا اس طور پر اندازہ اور حساب لگانے کا حکم ہے کہ جس نماز کے لئے جس وقت کا جتنا اندازہ لگایا جائے گا وہ وقت اسی نماز کے لئے مختص رہے گا اور متعین شدہ وقت میں کسی اور نماز کا وقت بھی داخل نہیں ہوگا اور متعین شدہ نماز کے وقت کے گذر جانے سے اب اس کے بعد والے وقت میں پہلی متعین شدہ وقت کی نماز ادا کرنا قضا سمجھی جائے گی، یہ حکم ہر نماز کے لئے رہے گا، گویا دجال کے آنے کے زمانے میں بحکم شرع تقدیراً وتخمیناً اندازہ لگا کر زوال کا وقت، اور سایہ کا ایک مثل یا دو مثل ہونا یا غروب شمس اور غیبوبتِ شفق اور طلوع فجر وغیرہ کو اس زمانے میں موجود مانا جائے گا اور اسی اعتبار سے نمازیں پڑھی جائیں گی، یہ پورا حکم مقیس علیہ میں وارد ہوا ہے جو یہاں مقیس میں موجود نہیں ہے فکیف یصح القیاس؟

علامہ ابراہیم حلبی آگے فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ کہنی

تک ہاتھ یا ٹخنوں تک پیر کٹے ہوئے شخص سے وضو کے فرائض ساقط ہونا اور وقت نہ ہونے کے سبب نماز کے ساقط ہونے کی مثالیں یکساں ہیں جیسا کہ امام بقالی نے مثال میں کہا تھا اور علامہ حلوانی نے باوجود ان کے قول کے مخالف ہونے کے اس کو تسلیم کر کے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ کیوں کہ وضو میں غسل ساقط ہونے کی وجہ شرط یعنی محلِ غسل کا معدوم ہونا ہے، اسی طرح نماز کا ساقط ہونا شرط اور سبب یعنی وقت کے معدوم ہونے کے سبب سے ہے۔

اور ہاتھ پیر میں کہنی سے آگے بغل تک کے حصے کو یا قدم سے اوپر پنڈلی وغیرہ کے حصے کو وجوبِ غسل میں مفروض اعضاء کے قائم مقام مان کر ان کو دھونے کا حکم نہیں دیا جاتا، اسی طرح ایسے علاقوں میں دوسری نمازوں کے موجود اوقات کو معدوم اوقات کے قائم مقام نہیں مانا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نمازیں مکلف پر بالاجماع پانچ واجب ہیں اور وضوء کے فرائض بھی چار ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں؛ مگر دونوں میں ان سے متعلقہ شرائط اور اسباب کا پایا جانا ضروری ہے۔

وأما الذي ذكره البرهان الحلبي في شرح المنية فهو قوله: والجواب أن يقال، كما استقر الأمر على أن الصلوات خمس، فكذا استقر الأمر على أن للوجوب أسبابا وشروطا لا يوجد بدونها، وقولك شرعا عاما ---الخ، إن أردت أنه عام على كل من وجد في حقه شروط الوجوب وأسبابه سلمناه، ولا يفيدك لعدم بعض ذلك في حق من ذكر، وإن أردت أنه عام لكل فرد من أفراد المكلفين في كل فرد من أفراد الأيام مطلقا فهو ظاهر البطلان فإن الحائض لو طهرت بعد طلوع الشمس لم يكن الواجب عليها في ذلك اليوم إلا أربع صلوات، وبعد خروج وقت الظهر لم يجب عليها في ذلك اليوم إلا ثلاث صلوات، وهكذا، ولم يقل أحد إنه إذا طهرت في بعض اليوم أو في أكثره مثلا يجب عليها تمام صلوات اليوم والليلة لأجل أن الصلوات فرضت خمساً على كل مكلف۔

فإن قلت: تخلف الوجوب في حقها لفقد شرطه وهو الطهارة من الحيض،

قلنا لك كذلك تخلف الوجوب في حق هؤلاء لفقد شرطه وسببه وهو الوقت، وأظهر من ذلك الكافر إذا أسلم بعد فوت وقت أو أكثر من اليوم مع أن عدم الشرط وهو الإسلام في حقه مضاف إليه لتقصيره بخلاف هؤلاء، ولم يقل أحد يجب عليه تمام صلوات ذلك اليوم الاقتراض الصلوات خمسا على كل مكلف في كل يوم وليلة ، والقياس على ما في حديث الدجال غير صحيح لأنه لا مدخل للقياس في وضع الأسباب، ولئن سلم فإنما هو فيما لا يكون على خلاف القياس، والحديث ورد على خلاف القياس، فقد نقل الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق عن القاضي عياض أنه قال: هذا حكم مخصوص بذلك الزمان شرعه لنا صاحب الشرع، ولو وكلنا فيه لاجتهادنا لكانت الصلوة فيه عند الأوقات المعروفة واكتفينا بالصلوات الخمس۔۔ اه، ولئن سلم القياس فلا بد من المساواة، ولا مساواة، فإن ما نحن فيه لم يوجد زمان يقدر للعشاء فيه وقت خاص والمفاد من الحديث أنه يقدر لكل صلاة وقت خاص بها ليس هو وقتا لصلاة اخرى، بل لا يدخل وقت ما بعدها قبل مضي وقتها المقدر لها، وإذا مضى صارت قضاء كما في سائر الأيام، فكان الزوال و صيرورة الظل مثلا أو مثلين و غروب الشمس وغيبوبة الشفق و طلوع الفجر موجودة في أجزاء ذلك الزمان تقديرا بحكم الشرع، ولا كذلك هنا، إذ الزمان الموجود اما وقت للمغرب في حقهم أو وقت للفجر بالإجماع كيف يصح القياس؟

و علم بما ذكرنا عدم الفرق بين من قطعت يداء أو رجلا من المرفقين و الكعبين وبين هذه المسألة كما ذكره البقالي، ولذا اسلمه الإمام الحلواني ورجع إليه مع أنه الخصم فيه إنصافا منه، وذلك لأن الغسل سقط ثم لعدم شرطه لأن المحال شروط، فكذا هنا سقطت الصلاة لعدم شرطها بل وسببها أيضا، وكما لم يقم هناك دليل يجعل ما وراء المرفق إلى الإبط وما فوق الكعب بمقدار القدم خلفًا عنه في وجوب الغسل، كذلك لم يرد دليل يجعل جزءا من وقت المغرب أو من وقت الفجر أو منهما خلفا عن وقت العشاء ، وكما أن الصلوات بالإجماع على المكلفين ، كذا فرائض الوضوء على المكلفين لا تنقص عن أربع بالإجماع ، لكن لا بد من وجود جميع أسباب الوجوب و شرائطه في جميع ذلك، فليتأمل المنصف، والله سبحانه وتعالى الموافق اه.. كلام البرهان الحلبي (شامی: ۲/۲۱ زکریا)

علامہ حلبی کے کلام پر رد اور ابن ہمام کی تائید

فاضل محشی حاشیۃ الحلبی المداری، صاحب تحفہ الاخیار نے علامہ ابراہیم حلبی کے مذکورہ کلام پر نقض اور رد فرمایا ہے اور محقق ابن ہمام کی بالتفصیل تائید فرمائی ہے۔

جس میں سے ایک بات ہے کہ ابن ہمام نے جو کچھ استدلال کیا ہے وہ از قبیل قیاس نہیں ہے، بلکہ دلالۃً الحاق کے قبیل سے ہے (یعنی حدیث دجال میں معروف اوقات نہ پائے جانے کی صورت میں اندازے اور تقدیر کا حکم ہے، اسی طرح یہاں بھی بلغار وغیرہ علاقے میں عشاء کی نماز کا معروف وقت نہ پائے جانے کی صورت میں اندازے اور تقدیر کے حکم کا استدلال کیا ہے۔)

اسی طرح علامہ حلبی کا دونوں مسئلوں کے درمیان عدمِ مساوات ثابت کرنے کے لئے یوں کہنا کہ 'حدیثِ دجال کے مطابق ہر نماز کا خاص وقت متعین کیا جائے گا اور ہمارے مسئلہ' بلغار میں عشاء کا کوئی خاص وقت متعین نہیں' اس کا بھی جواب دیا ہے کہ مسئلہ' بلغار یہ میں بھی جو لوگ وقتِ عشاء کی تقدیر کریں گے وہ عشاء کا ایک وقت خاص متعین کریں گے جو عشاء کا ہی وقت ہوگا، دوسری نماز کا وقت نہیں سمجھا جائے گا۔

وقد كر عليه الفاضل المحشى بالنقض وانتصر للمحقق بما يطول فمن جملة ذلك أنه قال: أن ما فعلناه ليس من باب القياس بل من باب الالحاق دلالة وقول البرهان الحلبى أن ما نحن فيه لم يوجد زمان يقدر للعشاء فيه وقت خاص ممنوع وذلك لأن من يقدر يجعل لكل صلاة وقت يختص بها لايشاركها فيه غيرها ۔۔۔اھ (شامی: ۲/۲۲)

علامہ شامی کی رائے:

علامہ شامیؒ کو فاضل محشی کی اس بات سے کہ 'علامہ ابن ہمام کا حدیثِ دجال سے استدلال کرنا از قبیل قیاس نہیں؛ بلکہ دلالۃً از قبیل الحاق ہے' اتفاق نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح قیاس کے لئے مقیس اور مقیس علیہ میں مساوات ضروری ہے، اسی طرح 'الحاق' کے لئے بھی دونوں میں مساوات ضروری ہے جو

یہاں مفقود ہے بایں طور کہ صلوۃ عشاء کے وجوب کے قائلین بھی عشاء کی نماز کے لئے کوئی خاص وقت اس طور پر متعین نہیں کرتے کہ عشاء کی نماز کے لیے متعین شدہ وقت میں پڑھی جانے والی نماز ہی ادا کہلائے گی اور خارج از متعینہ وقت میں پڑھی جانے والی نماز قضاء کہلائے گی، جیسا کہ ایامِ دجال میں پڑھی جانے والی نمازوں کا حکم اسی طرح ہے۔

یہ گویا مقیس علیہ کا حکم ہے اور ہمارے اس مسئلۂ بلغار یہ (مقیس) میں ایامِ دجال کی طرح حکم ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ متعینہ وقت ہی میں پڑھی جانے والی نماز اداء کہلائے گی اور خارج از متعینہ وقت میں پڑھی جانے والی نماز قضاء کہلائے گی، بلکہ اس سے جداگانہ ہی آراء اور رجحانات ہیں، مثلاً علامہ حلوانی قضاءً ہی وجوبِ صلوۃِ عشاء کے قائل ہیں اور علامہ برھان الدین کبیر فرماتے ہیں کہ وقتِ ادا نہ پائے جانے کی وجہ سے قضا کی نیت ہی نہیں کرے گا، اور یہی فتح القدیر میں صراحتاً لکھا ہے۔ پس دلالۃً الحاق کی بات کیسے درست ہوسکتی ہے؟ اگر بقول علامہ ابن ہمام فقہاء نے مسئلۂ بلغار یہ کو قیاس یا الحاق کے طور پر حدیثِ دجال پر محمول کیا ہوتا تو عشاء کا ایک خاص وقت بھی ضرور متعین فرماتے، جس میں عشاء پڑھنا اداء سمجھا جاتا۔

جبکہ بلغار والے مسئلہ میں ایسا نہیں ہے؛ بلکہ یہاں تو باوجود وقتِ صلوۃِ عشاء نہ آنے کے اس کو طلوعِ فجر کے بعد بھی موجود مان لیا گیا ہے تاکہ نماز کو واجب کیا جائے، اور ہمارے یہاں تقدیر کا شوافع والا معنی (اقرب بلاد کا اعتبار) بھی مراد نہیں ہے، ہاں وہ معنی مراد ہوتا تو اس وقت میں نماز پڑھنا ادا سمجھا جاتا؛ لیکن وہ معنی ہمارے نزدیک مراد نہیں اور اس کے متعلق زیلعی کا قول بھی پیچھے گذر چکا ہے کہ بہ حیثیت اداء اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بلغار میں غروب کے بعد ہی شفق کی وجہ سے وقتِ فجر شروع ہوجاتا ہے۔

احسن فی الجواب:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن ہمام کے قول کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے حدیث دجال کا تذکرہ مسئلۂ بلغار کو قیاس کرنے یا دلالۃً الحاق کے لئے نہیں کیا ہے، بلکہ 'وقت'

جو وجوبِ صلوۃ کا سبب ہے، وہ پایا جائے یا نہ پایا جائے، ہر صورت میں بغیر کسی سبب کے علی العموم پانچ نمازوں کی فرضیت ثابت کرنے کے لئے حدیثِ دجال کا تذکرہ فرمایا ہے، یعنی معروف علامات نہ پائے جانے کے باوجود بھی وجوبِ صلوۃ کا حکم ثابت ہوگا۔ یہ بات علامہ ابن ہمامؒ کے طریقۂ استدلال ہی سے مترشح ہوتی ہے، بایں طور کہ ابن ہمام نے '**وماروی**' سے حدیث دجال سے استدلال کو **ماتواطأت علیه أخبار الاسراء** پر عطف کیا ہے، اور معطوف علیہ میں علی العموم پانچ نمازوں کی فرضیت کا ذکر ہے، اسی بات کو ذکر کرنے کے لئے معطوف میں **وماروی** کہہ کر حدیث دجال کو ذکر فرمایا ہے، گویا حدیث دجال کو ذکر کرنے سے مقصود صرف علی العموم صلواتِ خمسہ کی فرضیت کو ثابت کرنا ہے خواہ وجوبِ صلوۃ کے لئے معروف علامات پائی جائیں یا نہ پائی جائیں۔

خلاصہ یہ ہے علامہ شامیؒ بھی نفسِ وجوب میں ابن ہمامؒ کے ساتھ ہیں اور علامہ ابراہیم بن محمد ابراہیم حلبی نے اپنے مدعی کو ثابت کرنے کے لئے علامہ ابن ہمام اور قائلین وجوبِ صلوۃِ عشاء پر رد کرنے کے لئے جو مثالیں ذکر فرمائی تھیں اس کا جواب علامہ شامیؒ، حلبی مداری کے حوالے سے یہ دے رہے ہیں کہ حائضہ پر حیض کے بہ سبب، کافر پر کفر کی وجہ سے؛ مطلقاً نمازوں کا فرض نہ ہونا عدمِ سبب کی بنیاد پر نہیں، قیاس کے مطابق تو ان پر سبب پائے جانے کی وجہ سے نماز فرض ہونی چاہئے، مگر حدیث شریف میں ان کو فرضیت سے مستثنی کیا گیا ہے، اس لئے تکلیف کی عمومی نصوص سے یہ حضرات خارج ہیں۔

نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ علامہ ابن ہمام کی ذکر کردہ باتوں کی ان کے دو محقق شاگرد علامہ ابن امیر حاجؒ اور علامہ قاسم قطلو بغاؒ نے تائید کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے یہاں وجوب اور عدمِ وجوب دونوں قولوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے، مگر قولِ وجوب راجح ہے، کیوں کہ ایک امام مجتہد یعنی امام شافعی کا مسلک بھی یہی ہے، جیسا کہ حلبۃ المجلی فی شرح منیۃ المصلی میں امام متولی (ابوسعد عبد الرحمن بن مامون بن

علی جو متولی شافعی نیشاپوری سے معروف ہے) سے وجوب کا قول منقول ہے۔

چنانچہ حلیۃ المحلی میں ہے:

وقد نقل المتولی من الشافعیة القول بالوجوب عن الشافعی أیضا ونقل الرافعی عن فتاوی القاضی حسین (۲۶/۱ مکتبة دار الکتب العلمیة)

نیز شامی میں ہے:

أقول لا یخفی أن القائلین بالوجوب عندنا لم یجعلو لتلک الصلوة وقتا خاصا بها بحیث یکون فعلها فیه أداء وخارجها قضاء کما هو فی أیام الدجال لأن الحلوانی قال بوجوبها قضاء والبرهان الکبیر قال لاینوی القضاء لعدم وقت الأداء وبه صرح فی الفتح أیضا فأین الالحاق دلالة مع عدم المساواة؟ فلون کان بطریق الالحاقأو القیاس لجعلوا لها وقتا خاصا بها تکون فیه أداء وإنما قدروه موجودا لإیجاب فعلها بعد الفجر ولیس معنی التقدیر ماقاله الشافعیة کما علمت، وإلا لزم کونها فیه اداء وقد علمت قول الزیلعی: إنه لم یقل به أحد: أی بکونها أداء، لأنه لایبقی وقت العشاء بعد الفجر۔

والأحسن فی الجواب عن المحقق الکمال ابن الهمام أنه لم یذکر حدیث الدجال لیقیس علیه مسألتنا أو یلحقها به دلالة وإنما ذکره دلیلا علی افتراض الصلوات الخمس وإن لم یوجد السبب افترضا عما لأن قوله 'وماروی' معطوف علی قوله 'ما تواطأت علیه أخبار الإسراء'' وما أورده علیه من عدم الافتراض علی الحائض والکافر یجاب عنه بما قاله المحشی من ودود النص باخراجهما من العموم۔

هذا وقد أقر ماذکره المحقق تلمیذاه العلامتان المحققان ابن أمیر حاج والشیخ قاسم۔

والحاصل أنهما قولان مصححان ویتأید القول بالوجوب بأنه قال به، إمام مجتهد وهو الإمام الشافعی کما نقله فی الحلبة عن المتولی عنه (شامی: ۲۲/۲)

ابوسعد الرحمن بن مأمون بن علی المعروف بالمتولی الشافعی النیشاپوری (حاشیه عابد بن للفرفوری الجزئ الثانی: ۵۰۷/۲)

دوسری قسم کے علاقوں میں نمازوں کا حکم:

یہ وہ علاقے ہیں جو شمال میں ۵۴ عرض البلد پر واقع ہیں، مئی کی دسویں تاریخ کو صرف اور صرف نو منٹ کے لئے ہی شفق غائب رہتی ہے۔ان علاقوں میں تمام نمازیں اپنی معروف علامات کے ساتھ پائے جانے والے متعین اوقات ہی میں پڑھی جائیں گی، مگر بسا اوقات صلوۃِ عشاء کے لئے وقت اتنا تنگ ہوتا ہے کہ صرف نو منٹ کے لئے شفق غائب ہوتی ہے اور اس دورانیہ میں عشاء کی فرض اور وتر پر ہی اکتفاء کیا جا سکتا ہے، سنن وغیرہ کی گنجائش نہیں رہتی، اس لئے ان متروکہ سنتوں کی بمقدار نوافل دوسرے وقتِ غیر مکروہ میں پڑھ لینا مستحب اور پسندیدہ ہے۔

لہٰذا ان علاقوں میں تقدیر اور اندازے والے طریقہ کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے، قدیم و معاصر فقہاء میں سے کسی نے جواز کی بات نہیں فرمائی، کیوں کہ جہاں تک ممکن ہو اصل حکم سے عدول کرنا مناسب نہیں ہے۔

ہاں اگر وقت اتنا تنگ ہو جائے کہ عشاء کی فرض نماز کی ادائیگی بھی نہ ہو سکے تو اب دو احتمال ہے:

(۱) اسی تنگ اور قلیل وقت ہی میں صلوۃِ عشاء شروع کر دے، اگر چہ خروج وقت کے بعد نماز مکمل ہو، گویا ابتداءِ صلوۃ وقت میں ہوئی اور اتمامِ صلوۃ خروجِ وقت کے بعد۔

(۲) یا پھر اِن علاقوں کو اُن علاقوں کے ساتھ لاحق و شامل کر دیا جائے، جہاں وقت پایا ہی نہیں جاتا اور تقدیر و اندازے والے طریقے پر عمل کریں، یعنی پہلی قسم کے علاقوں کے ساتھ اس کو شامل کر لیا جائے۔(ملخص از تکملۃ فتح الملہم :۶/ ۳۸۱)

تیسری قسم کے علاقوں میں نمازوں کا حکم:

ایسے علاقے جہاں ۲۴ گھنٹے میں شب و روز کا دورہ مکمل نہیں ہوتا، جیسے قطبِ شمالی میں قطبین کے قریب کے وہ علاقے جو ۹۰ عرض البلد پر واقع ہیں، وہاں ایک سال میں شب و روز کا دورہ مکمل ہوتا ہے۔

بایں طور کہ چھ مہینے مسلسل رات رہتی ہے اور دوسرے چھ مہینے مسلسل دن رہتا ہے، اس طرح ایک سال میں رات و دن کا دورہ مکمل ہوتا ہے، اسی طرح قطبِ شمالی کے قریب ناروے میں دن اور رات چھ مہینے کے ہوتے ہیں، اسی طرح قطب جنوبی میں بھی چھ چھ ماہ کے دن رات ہوتے ہیں؛ ان علاقوں میں تمام نمازیں تقدیر اور اندازے سے پڑھی جائیں گی، جیسے صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد ظہر تک جو وقت عمومی طور پر رہتا ہے اتنا وقت چھوڑ کر ظہر پڑھی جائے اور اس ظہر کے وقت سے عصر تک جتنا وقت رہتا ہے، اس کو چھوڑ کر عصر پڑھی جائے اور عصر کے وقت سے مغرب تک جتنا وقت رہتا ہے، اس کو چھوڑ کر مغرب پڑھی جائے اور اسی طرح عشاء اور صبح کی نماز پڑھی جائے گی، علامہ نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں اسی طریقے کو ذکر کیا ہے۔

ومعنى اقدروا له قدره أنه إذا مضى بعد طلوع الشمس قدر مايكون بينه وبين الظهر كل يوم فصلوا الظهر ثم إذا مضى بعده قدر مايكون بينها وبين العصر فصلوا العصر وإذا مضى بعد هذا قدر مايكون بينها وبين المغرب فصلوا المغرب وكذا العشاء والصبح ثم الظهر ثم العصر ثم المغرب وهكذا حتى ينقضي ذالك اليوم۔ (ملخص من تكملة فتح الملهم: ۳۸۱/۶ مكتبه دار العلوم كراتشى) وشرح النووى مع مسلم: ۴۰۲/۲، مكتبه فيصل)۔

مطلب في طلوع الشمس من مغربها

مغرب سے سورج طلوع ہونے کے احوال

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اولاً طلوع الشمس من المغرب والی روایت کا ٹکڑا ذکر فرمایا ہے ثانیاً: تحفة المحتاج بشرح المنهاج کے حوالے سے علامہ رملی شافعیؒ کی مکمل بات ذکر فرمائی ہے۔ ثالثاً: اخیر میں بطور تتمہ بلادِ غیر معتدلہ میں روزے کا کیا حکم رہے گا؟ اس سلسلہ میں بحث فرمائی ہے۔

حدیث: طلوع الشمس من المغرب:

طلوع الشمس من المغرب کی روایت صحیحین اور دیگر کتب میں مذکور ہے، البتہ علامہ

شامیؒ نے طلوع الشّمس من المغرب والی جس روایت کا ٹکڑا ذکر فرمایا ہے اس کی تخریج صاحب درِ منثور علامہ سیوطیؒ اور صاحب البدایہ والنہایہ علامہ ابن کثیرؒ نے فرمائی ہے، وہ مرفوع روایت یہ ہے:

عن عبد اللّٰہ ابن أبی أوفی سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یقول لیأتین علی الناس لیلة بقدر ثلاث من لیالیکم هذه فإذا کان ذالک یعرفها المصلون یقوم أحدهم فیقرأ حزبه ثم ینام، ثم یقوم فیقرأ حزبه ثم ینام ثم یقوم فبیناهم کذالک ماج الناس بعضهم فی بعض فقالوا : ماهذا ؟ فیفزعون إلی المساجد۔ فإذاهم بالشمس قد طلعت من مغربها فضج الناس ضجة واحدة حتی إذا صارت فی وسط السماء رجعت طلعت من مطلعها وحینئذ لاینفع نفسًا ایمانها۔ (الدر المنثور :۳/ ۱۱۱، مکتبة عباس احمد الباز مکة المکرمة)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا: بالیقین لوگوں پر ایک ایسی رات آئے گی جو تمہاری اِن راتوں میں سے تین راتوں کے برابر ہوگی، جب وہ رات آئے گی تو نماز پڑھنے والے اسے پہچان لیں گے، نمازیوں میں سے ایک اٹھے گا اور اپنا وظیفہ پڑھے گا پھر سو جائے گا پھر اٹھے گا اور اپنا وظیفہ پڑھے گا، پھر سو جائے گا، پھر اٹھے گا؛ پس یہی صورت حال رہے گی کہ لوگ باہم مضطرب ہو جائیں گے، گھبرا جائیں گے اور کہیں گے یہ کیا ہے؟ پس وہ مساجد کی طرف گھبرائے ہوئے چل پڑیں گے تو اچانک وہ دیکھیں گے کہ سورج مغرب سے طلوع ہو گیا ہے، پس لوگ شدید چیخ و پکار کریں گے، یہاں تک کہ جب سورج آسمان کے وسط میں پہنچے گا تو واپس لوٹ جائے گا، پھر سورج مشرق سے طلوع ہوگا، اور اس وقت کا ایمان کسی کو فائدہ نہیں دیگا۔

حدیثِ بالا نقل کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے اپنی طرف سے کوئی بات نقل نہیں فرمائی، بلکہ علامہ رملی شافعیؒ ہی کی بات نقل فرمائی ہے، جس میں انہوں نے دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں:

(۱) پہلا مسئلہ یہ کہ سورج جب مغرب سے طلوع ہوگا اور وسطِ سماء تک پہنچے گا، پھر

سورج عود کرے گا تو جب سورج وسطِ سماء سے عود کرے گا اس وقت ظہر کی نماز کا وقت داخل ہوگا، گویا یہ زوال کے درجہ میں ہے۔ اور جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے برابر ہوجاتا ہے تو عصر کا وقت داخل ہوگا اور غروبِ شمس سے مغرب کا وقت داخل ہوگا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس رات کے بعد سورج مغرب سے طلوع ہوگا؛ وہ رات تین رات کے بقدر طویل ہوگی اور اس رات کی طولانی کا علم لوگوں کو وہ رات گذر جانے کے بعد ہوگا، اور اس طویل رات میں نمازوں کو تقدیر سے پڑھا جائے گا، تین رات کے بقدر وقت میں پہلی رات کا وقت، اس کے بعد والا حصہ دن کا وقت اور اس کے بعد کا ثلث اخیر رات کا وقت مقدر مانیں گے، اس اعتبار سے درمیانی حصہ کی (جس کو تقدیراً یوم مانا گیا ہے اسکی) پانچ نمازیں واجب ہوں گی۔

احناف کا قول کیا ہے؟

اس طویل رات کے سلسلے میں احناف کا کیا قول ہے؟ اس کو علامہ شامیؒ نے نقل نہیں فرمایا، شاید اس لئے کہ غیر معتدل علاقوں میں تقدیر کے متعلق اپنے موقف کو سابق میں واضح کر چکے ہیں، یعنی جیسا کہ علامہ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ دن رات میں پانچ نمازوں کا ہونا نص قطعی سے ثابت ہے، پس ان نمازوں کے وجوب کے اسبابِ جعلی نہ بھی پائے جائیں تب بھی نفس وجوب موجود ہے، اور اس لئے ان اوقات کو تقدیراً موجود مان لیا جائے گا۔

طلوع من المغرب اور رجوع والی صورت کا حکم

اس صورت کے متعلق علامہ شامیؒ نے فقط علامہ رملی شافعی کا قول نقل کر دیا ہے کہ رجوع کے بعد جب جانب مغرب زائل ہو تو یہ زوال کے قائم مقام ہوگا اور اولاً ظہر، پھر عصر اور پھر مغرب واجب ہوگی، مگر طلوع من المغرب کے دن فجر واجب ہوگی یا نہیں؟ اس کا حکم یہاں مذکور نہیں۔

چنانچہ علامہ شہاب الدین احمد بن حجر ہیثمی شافعی کی کتاب حواشی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج میں ہے کہ یہ حقیقی طلوع نہیں، اس لئے فجر کی نماز واجب نہ ہوگی، اور یہ بات انہوں

نے علامہ رملی کے سکوت سے ہی اخذ کی ہے۔

قوله وبه علم أنه يدخل الخ، قضية سكوته عن وقت الصبح أنه لا ينزل طلوعها من المغرب منزلة طلوعها من المشرق، فلا تجب صلوة الصبح فی ذلک اليوم (حواشی الشروانی والعبادی علی تحفة المحتاج: ۱/۴۷۷)

احناف کے تعلق سے سابق میں ردِ شمس کے مسئلے میں علامہ شامی نے دو باتیں ذکر فرمائی تھیں:

(۱) صاحبِ نہر نے شوافع کی اتباع میں ردِ شمس کی صورت میں وقت عود کرنے کی جو بات لکھی ہے اس پر شیخ اسماعیل حائک کے حوالے سے رد فرمایا ہے، اور اس صورت کو فقط حضرت علیؓ کی خصوصیت قرار دیا ہے۔

(۲) دوسری بات اس سے قبل حلبی مداری کی نظر اور اس کے جواب میں طحطاوی کے حوالے سے یہ نقل فرمائی تھی کہ ردِ شمس کی صورت میں وقت کے عود کرنے کا حکم علامتِ قیامت میں طلوع من المغرب کو شامل نہیں، یعنی یہ ردِ شمس نہیں، بلکہ مستقل طلوع ہے۔

علامہ رملی کے اس قول پر عمل کرنے میں ایک خرابی وہ ہے جس کو سابق میں شدت سے رد کیا جا چکا ہے، یعنی اس صورت میں فجر کی نماز کو ساقط مانا گیا ہے، یعنی فجر کا وقت معروف علامت کے ساتھ پایا نہیں گیا، اس لئے فجر کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، حالاں کہ احناف وشوافع دونوں کے یہاں غیر معتدل علاقوں کے ایسے ایام میں علامت اور معروف وقت نہ پائے جانے کے باوجود پانچوں نمازوں کا وجوب ہی مختار قول ہے۔

اس لئے احقر کی رائے کے مطابق راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلوع من المغرب والے دن ظہر، عصر، مغرب کو اس طرح واجب قرار دینا جیسا کہ شوافع کا قول ہے، قرینِ قیاس نہیں، بلکہ اس نصف دن کو اور اس کے ماقبل کی طویل رات جو تین راتوں کے بقدر ہوگی، اس پورے وقت میں اندازہ کر کے تقدیر کی صورت اختیار کی جانی چاہئے۔

مطلب فی طلوع الشمس من مغربها

تنبيه: ورد فی حديث مرفوع (أن الشمس إذا طلعت من مغربها تسير إلى

وسط السماء ثم ترجع ثم بعد ذلک تطلع من المشرق کعادتها)

قال الرملی الشافعی فی شرح المنهاج : وبه یعلم أنه یدخل وقت الظهر برجوعها لأنه بمنزلة زوالها و وقت العصر إذا صار ظل کل شیئ مثله والمغرب بغروبها وفی هذا الحدیث أن لیلة طلوعها من مغربها تطول بقدر ثلاث لیال لکن ذالک لایعرف إلا بعد مضیها لانبهامها علی الناس فحینئذ قیاس مامر أنه یلزم قضاء الخمس لأن الزائد لیلتان فیقدران عن یوم ولیلة وواجبهما الخمس ۔۔۔اھ (شامی: ۲۳/۲ زکریا)

بلاد غیر معتدلہ میں روزے کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ فقہاء احناف میں سے کسی نے غیر معتدل علاقوں میں روزے کے حکم کے سلسلہ میں کوئی بحث چھیڑی ہو۔

غیر معتدل علاقوں میں رہنے والے کے لئے روزے کا کیا حکم رہے گا؟

(۱) بعض وہ علاقے ہیں، جہاں دن و رات کے اوقات میں غیر معمولی فرق ہوجاتا ہے، مثلاً ۲۰ یا ۲۲ گھنٹوں کا دن ہوجائے اور دو چار گھنٹوں کی رات ہوجائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس سلسلہ میں قرآن وسنت کے عمومی احکام کا تقاضہ یہی ہے کہ روزہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک ہو اور فتوی اسی پر ہے، البتہ اگر اس کی وجہ سے عمر رسیدہ یا کمزور آدمیوں کے لئے روزہ رکھنا دشوار ہوجائے اور غیر معمولی مشقت پیدا ہوجائے تو ان کو یہ خصوصی سہولت دی جاسکتی ہے کہ وہ رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھیں اور آئندہ جب موسم ہلکا اور قابل تحمل ہوجائے اور ان کے اوقات نسبۃً کم ہوجائیں تو قضاء کرلیں، کیوں کہ فقہاء نے بھوک و پیاس کی ہلاکت خیز شدت کو بھی روزہ توڑنے اور چھوڑنے کے لئے عذر قرار دیا ہے۔ (مستفاد از جدید فقہی مسائل: ۱۷۸/۱)

(۲) بعض وہ علاقے ہیں جہاں سورج غروب ہوتے ہی طلوع ہوجاتا ہے، سحری و افطار کے لئے وقت ہی نہیں رہتا۔

(۳) بعض وہ علاقے ہیں جہاں سورج غروب ہونے کے تھوڑی دیر کے بعد ہی

سورج طلوع ہوجاتا ہے اور اس تھوڑی سی مقدار میں سحری نہیں کر سکتے۔

(۴) بعض وہ علاقے ہیں جہاں چھ مہینے دن اور چھ مہینے رات ہوتی ہے، گویا وہاں بعض مہینوں میں لیل شرعی نہیں پائی جاتی۔

ان تینوں علاقوں میں موالاۃ صوم (پے در پے مسلسل روزہ رکھنے) کا حکم تو نہیں دیا جا سکتا ہے، اور یہ ممکن بھی نہیں؛ کیوں کہ یہ تو انسان کو ہلاکت کی طرف دھکیل دے گا اور یہ تکلیف مالا یطاق ہے، مگر پھر بھی ان علاقوں میں نفسِ صوم کا وجوب تو باقی رہے گا، کیوں کہ یہاں وجوب صوم کا سبب 'شہود شہر رمضان' اور بعض علاقوں میں 'ہر دن طلوعِ فجر ہونا' موجود ہے، اس لئے یہاں مسئلۂ بلغاریہ کی طرح عدمِ وجوب کا کوئی قائل نہیں ہوسکتا، کیوں کہ یہاں وجوبِ صوم کا سبب موجود ہے۔

اور نفسِ وجوب کے بعد روزے کی ادائیگی کے طریقوں سے متعلق علامہ شامیؒ نے مختلف احتمالات کی طرف نشاندہی فرمائی ہے مگر کسی ایک احتمال کی تعیین نہیں کی؛ بلکہ احتمالات کی تعیین فلیتأمل فرما کر قاری کے حوالے معاملہ سپرد فرما دیا ہے، وہ چند احتمالات یہ ہیں:

(۱) تقدیر و اندازے سے روزہ رکھا جائے، یعنی ان غیر معتدل علاقوں میں روزوں کے اوقات کی تقدیر و تعیین کے لئے قریب ترین شہر کے ایسے علاقہ کے اوقات کو معیار بنایا جائے، جہاں معمول کے مطابق دن و رات کی آمد و رفت کا سلسلہ ہو، پس وہاں جو وقت رات کا ہو، وہ یہاں رات کا وقت ہو، بقیہ وقت نہار کا یعنی صوم کا ہو۔ جیسے کہ حضرات شوافع اسی کے قائل ہیں۔

(۲) یا بقدر اکل وشرب کے بقدر حصہ 'رات' قرار دیا جائے، بقیہ وقتِ صوم۔

(۳) یا پھر ان ایام میں روزہ نہ رکھیں، بلکہ معتدل ایام اور موسم میں ان روزوں کی قضا کرلیں۔

تتمة: لم أر من تعرض عندنا لحكم صومهم فيما إذا كان يطلع الفجر عندهم كما تغيب الشمس أو بعده بزمان لا يقدر فيه الصائم على أكل ما يقيم بنيته ولا يمكن

أن يقال بوجوب موالاة الصوم عليهم لأنه يؤدي إلى الهلاك، فان قلنا بوجوب الصوم يلزم القول بالتقدير وهل يقدر ليلهم بأقرب البلاد إليهم كما قال الشافعية هنا أيضا، أم يقدر لهم بما يسع الأكل والشرب، أم يجب عليهم القضاء فقط دون الأداء؟ كل محتمل، فليتأمل، ولا يكمن القول هنا بعدم الوجوب أصلا كالعشاء عند القائل به فيها لأن علة عدم الوجوب فيها عند القائل به عدم السبب وفي الصوم قد وجد السبب وهو شهود جزء من الشهر وطلوع فجر كل يوم هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (شامی: ۲/۲۳ زکریا)

اسی سلسلہ میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ نے بوادر النوادر 'اڑتالیسویں حکمت صوم وصلوۃ در بعض مقامات طویلۃ النہار' میں رقم فرمایا ہے کہ:

روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں بعض ازمنہ میں لیلِ شرعی نہیں ہوتی، رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہود شہر پایا گیا اور چونکہ افطار وسحر نہارِ شرعی میں واقع ہوا ہے، اس لئے شبہ کی وجہ سے دوسرے زمانہ میں قضا بھی کرلیں۔

اور جہاں لیل شرعی ہوتی ہے، وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدرِ تحمل صوم ہو اور فطرۃً ان کا تحمل ہم سے زائد ہوگا، 'لانهم معتادون بطول النهار وطول أكثر الأعمال فيه' وہاں روزہ رکھیں اور اداء بھی ہوجائے گا۔

اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں اندازہ کرکے عدد پورا کریں اور بعد اداء اگر ایسے ایام مل جاویں جس کا تحمل ہوسکے تو احتیاطًا قضا بھی کرلیں اور اگر ایسے ایام نہ ملے تو وہی انداز کے روزے کافی ہوجاویں گے۔ (بوادر النوادر: ۱/ ۲۳۹، ادارۃ اسلامیات لاھور)

ابن حجر کی رائے:

علامہ احمد طحطاویؒ نے حاشیۃ الطحطاوی علی الدر میں علامہ ابن حجر عسقلانی شافعی کا قول لکھا ہے کہ اقربِ بلاد کا اعتبار ان مقامات پر کیا جائے گا جہاں سحری وافطار کے بقدر بھی رات کا وقت نہ رہتا ہو۔ پس اگر اس قدر رات پائی جاتی ہو تو اسی وقت سحری وافطار ہوگا، اور اقربِ بلاد کا اعتبار کرکے دن کے اجالے میں سحری وافطار کی اجازت نہ ہوگی، بلکہ انہوں نے

یہاں تک لکھا ہے کہ اتنا قلیل وقت ہو کہ یا تو مغرب پڑھ سکتے ہیں یا کھانا کھا سکتے ہیں، تو کھانا کھائے گا اور مغرب کی قضا کرے گا، **هذا ما ظهر لی۔**

ابن حجر کی یہ بات علامہ شامیؒ کے رجحان سے قریب تر ہے، جس کے مطابق ہر حال میں بہتر یہی ہے کہ جس علاقے میں یہ صورت پیش آئے وہیں کے اعتبار سے تقدیر ہو۔ اقرب بلاد کا اعتبار نہ ہو، اور جب روزے میں اقرب بلاد کا اعتبار کرنے میں ابن حجر عسقلانی شافعیؒ کے یہاں اس قدر احتیاط ہے تو نماز میں بدرجہ اولی بہتر یہی ہوگا کہ جہاں تک ممکن ہو اقرب بلاد کا اعتبار نہ کیا جائے۔

قال ابن حجر ومحله مالم يكن مدة ليلهم تسع أكل مايقيم الصائم وإلا تعين أكلهم فيه وإن قصر وولو لم يسع إلا قدر المغرب أو أكل الصائم قدم الأكل وقضى المغرب فيما يظهر ۔۔اھ وإنما ذكرت كلام الشافعية لأن المصنف اختار التقدير و لم يبين معناه ولم أره لائمتنا والله أعلم بحقائق الأحوال (حاشية الطحطاوی: ۱/۱۷۵)

مطلب يشترط العلم بدخول الوقت

صحتِ صلوۃ کے لئے دخولِ وقت کا علم ہونا شرط ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ شرائطِ صلوۃ میں سے ایک شرط دخولِ وقت کو وضاحت سے بیان فرما رہے ہیں۔

علامہ شامیؒ صاحب نورِ الایضاح علامہ شرنبلالیؒ کے حوالے سے صحتِ صلوۃ کے لئے ایک شرط کو ذکر فرما رہے ہیں کہ صحتِ صلوۃ کے لئے وقت کا ہونا اور وقت کے داخل ہونے کا اعتقاد-یعنی یہ یقین ہو کہ نماز کا وقت ہو گیا-شرط ہے، یعنی دو باتیں ضروری ہے، (۱) نماز کا وقت ہونا (۲) اور دخولِ وقت کا یقین ہونا؛ کیوں کہ اگر دخولِ وقت کے بارے میں شک و تردد ہو اور اسی شک و تذبذب کی حالت میں نماز پڑھ لی تو اگرچہ حقیقت میں نماز کا وقت ہو گیا ہو، اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، کیوں کہ اس کو دخولِ وقتِ صلاۃ کا اعتقاد و یقین نہیں تھا، چنانچہ الاشباہ والنظائر میں نیت کی بحث میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ اور دخولِ وقتِ صلوۃ کی خبر پر اعتماد

کے لئے ایک عادل شخص کا اذان دے دینا کافی ہے۔

اور اگر دخولِ وقتِ صلوۃ کا علم کسی طرح نہ ہو سکے تو اس صورت میں تحری کرے گا اور اپنے غالب گمان پر عمل کرتے ہوئے نماز ادا کرے گا۔ اور یہ اس وجہ سے کافی ہے کہ ہمارے ائمہ وفقہاء نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ دیانات کے باب میں ایک عادل شخص کی گواہی قبول کی جائے گی۔ مثلاً عادل شخص کی خبر سمتِ قبلہ کے بارے میں اور طہارت ونجاست اور حلت وحرمت کے بارے میں قبول کی جاتی ہے، حتی کہ دیانات میں مسلمان اور عادل ہو تو- چاہے غلام ہو یا باندی یا محدود فی القذف ہو- پانی کے پاک و ناپاک ہونے اور کھانے کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں ان کی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر دیانات میں گواہی دینے والا آدمی فاسق یا مستور الحال ہو تو انسان پر ضروری ہے کہ اپنی رائے کے ذریعہ ان کے صدق وکذب کا فیصلہ کرے اور پھر عمل کرے۔ اس لیے کہ غالب گمان یقین کے درجہ میں سمجھا جاتا ہے، ہاں! ذمی کی خبر قابل قبول نہ ہوگی۔ اور صحیح قول کے مطابق یہی حکم صبی اور معتوہ کا ہے، اگر چہ وہ دونوں عاقل ہوں۔ چوں کہ دخولِ وقت کا مسئلہ بھی از قبیل عبادات ہے، اس لیے اس مسئلہ میں بھی یہی تفصیل جاری ہوگی، واللہ اعلم۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے **القول الحسن فی جواب القول لمن** میں دیکھا تو وہاں معین الحکام کے حوالے سے اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ایک اذان دینے والے کی اطلاع نماز کے اوقات میں قابل اعتماد ہوگی بشرطیکہ وہ بالغ، عاقل، مذکر ہو اور نماز کے اوقات جانتا ہو۔

اور روزے کے بارے میں قہستانی کی کتاب الصیام میں ہے کہ افطار میں صرف ایک عادل شخص کی گواہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ایک دوسرا بھی ہونا چاہئے۔ مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مسئلہ سابقہ میں جو حکم دیانات کی بنیاد پر بیان کیا گیا اس کا تقاضا یہ ہے اگر وہ گواہی دینے والا ایک شخص عادل ہے تو اس کی گواہی پر افطار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

مروجہ نقشہ اوقاتِ صلاۃ یعنی تقویم کا حکم:

چونکہ ہمارے زمانے میں عموماً اوقاتِ نماز کا تعین تقویم سے ہوتا ہے اور تقویم کی بنیاد جدید فلکیاتی علم (Astronomy) پر ہوتی ہے، لہٰذا اوقاتِ نماز میں تقویم کی رعایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، پس اس تقویم کے ذریعہ اوقاتِ صلوۃ کی تعیین کرنا شرعاً جائز و درست ہے، کیوں کہ جدید ترقی یافتہ فلکیات (تقویم) کم از کم اس بات کا ظن غالب پیدا کرنے کے لئے کافی ہے کہ شریعت کا مطلوبہ وقت آپہنچا ہے، اور اس اعتبار سے اس پر عمل کرنے میں مضائقہ نہیں، ہاں اگر دوسرے ذرائع سے وقت کا علم ہو جائے تو اس پر تقویم کو ترک کر دیا جائے گا۔ (مستفاد از جدید فقہی مسائل: ۱/ ۸۵۔ محقق و مدلل جدید مسائل: ۱/ ۱۴۴)

مطلب يشرط العلم بدخول الوقت

يشترط لصحة الصلاة دخول الوقت واعتقاد دخوله كما فى نور الايضاح وغيره؛ فلو شك فى دخول وقت العبادة فأتى بها فبان أنه فعلها فى الوقت لم يجزه كما فى الأشباه فى بحث النية، ويكفى فى ذالك أذان الواحد لو عدلا وإلا تحرى وبنى على غالب ظنه لما صرح به ائمتنا من أنه يقبل قول العدل فى الديانات كالإخبار بجهة القبلة والطهارة والنجاسة والحل والحرمة، حتى لو أخبره ثقة ولو عبدًا أو أمة أو محدودًا فى قذف بنجاسة الماء أو حل الطعام وحرمته قبل ولو فاسقا أو مستورًا يحكم رأيه فى صدقه أو كذبه ويعمل به لأن غالب الرأى بمنزلة اليقين بخلاف خبر الذمى حيث لا يقبل، اه ومثله الصبي والمعتوه العاقلان في الأصح، ولا يخفى أن الاخبار عن دخول الوقت من العبادات، فيجري فيه هذا التفصيل، والله تعالى أعلم. ثم رأيت في كتاب 'القول لمن' عن معين الحكام ما نصه: المؤذن يكفى إخباره بدخول الوقت إذا كان بالغًا عاقلا عاملًا بالأوقات مسلما ذكرًا ويعتمد على قوله وفى صيام القهستانى وأما الإفطار فلا يجوز بقول واحد بل بالمثنى وظاهر الجواب أنه لا بأس به إذا كان عدلا اصدّقه۔ (شامی: ۲/ ۲۹ زکریا)

مطلب فی تکرار الجماعۃ والاقتداء بالمخالف

مخالف مسلک امام کی اقتداء کا کیا حکم ہے؟

یہاں علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ فرض نماز کے لئے جب اقامت کہی جائے تو بوقتِ اقامت نفل نماز پڑھنا اس صورت میں مکروہ ہے جب کہ خود اپنے مسلک کا امام نمار پڑھا رہا ہو اور اگر مخالف مسلک کا امام نماز پڑھا رہا ہو تو اس وقت نفل نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے کراہتِ نوافل کو مطلق صلوۃِ مکتوبہ کی اقامت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، حالانکہ فتاوی قاضیخان، خلاصۃ الفتاوی، فتح القدیر شرح المنیۃ الکبیر وغیرہ میں بوقتِ اقامت کراہتِ نوافل کو جمعہ کی نماز کی اقامت کے ساتھ خاص و مقید فرمایا ہے، یعنی جمعہ میں تو اقامت (اذان اول) کے وقت ہی سے نوافل کی کراہت شروع ہو جائے گی، جب کہ دیگر نمازوں میں اگر مصلی صف سے علیحدہ نفل پڑھتا ہے اور اقامت کے باوجود اگر اس کو یقین ہو کہ امام کے ساتھ پہلی رکعت وہ پالے گا وہاں تک نوافل کی کراہت شروع نہ ہوگی اور اگر یہ اندیشہ ہو کہ رکعت فوت ہو جائے گی تو اس صورت میں نفل مکروہ ہے۔

وکذا یکرہ تطوع عند إقامۃ صلاۃ مکتوبۃ أی إقامۃ إمام مذھبہ.

قولہ عند إقامۃ صلاۃ مکتوبۃ، أطلقھا مع أنہ قیدھا فی الخانیۃ والخلاصۃ وأقرہ فی الفتح وغیرہ من الشراح بیوم الجمعۃ وتبعھم فی شرح المنیۃ وقال وأما فی غیر الجمعۃ فلا یکرہ بمجرد الأخذ بالاقامۃ مالم یشرع الإمام فی الصلاۃ ویعلم أنہ یدرکہ فی الرکعۃ الأولی وکان غیر مخالط للصف بلا حائل و الفرق أنہ فی الجمعۃ لکثرۃ الاجتماع لا یمکن غالبا بلا مخالطۃ للصف۔ (شامی: ۳۹/۲ زکریا)

علامہ حصکفیؒ کے اسی ذکر کردہ مسئلہ پر علامہ شامیؒ نے **'تکرار الجماعۃ والاقتداء بالمخالف'** کا مطلب قائم فرما کر مخالف مسلک امام کی اقتداء کے سلسلہ میں وضاحت فرمائی ہے اور ضمناً تکرارِ جماعت کی کراہت کو بیان فرمایا ہے، علامہ شامیؒ نے کتاب الصلوۃ

میں مخالف مسلک کے امام کی اقتداء اور اس سے متعلق مسائل کے سلسلے میں چار مطلب قائم فرمائے ہیں:

(۱) مطلب فی تکرار الجماعۃ والاقتداء بالمخالف (شامی: ۳۹/۲ باب الصلاۃ)

(۲) مطلب فی الاقتداء بشافعی ونحوہ ھل یکرہ أم لا؟ (شامی: ۳۰۲/۲)

(۳) مطلب إذا صلی الشافعی قبل الحنفی ھل الأفضل الصلاۃ مع الشافعی أم لا؟ (شامی: ۳۰۳/۲ باب الامامۃ)

(۴) مطلب الاقتداء بالشافعی (شامی: ۴۴/۲ باب الوتر والنوافل)

(۱) مطالب اربعہ میں سے اول الذکر مطلب میں علامہ شامیؒ نے بالخصوص حرم مکی زادھا اللہ شرفاً وتعظیماً میں مسالکِ اربعہ کے پیروکاروں کے لئے چار الگ الگ مصلے (مقامِ امام) ہونے اور ہر ایک مسلک کے مطابق الگ الگ نماز باجماعت ہونے کا ذکر فرمایا ہے، چوں کہ یہ بھی تکرارِ جماعت کی ایک صورت ہے، اس لئے اس کی کراہت وغیرہ امور سے بحث فرمائی ہے۔

(۲) اور مشترکہ طور پر ہر چہار مطلب میں علامہ شامیؒ نے مخالف مسلک امام کی اقتداء کی کراہت وعدمِ کراہت کے سلسلہ میں تفصیلی بحث فرمائی ہے اور اس سلسلہ میں اپنی رائے کو بھی ظاہر فرمایا ہے اور اس سے متعلق مسائل کی وضاحت فرمائی ہے۔

مسالک اربعہ کے مصلے:

تمہیدی طور پر یہ بات جان لینی چاہئے کہ کچھ عرصہ پہلے تک حرم محترم میں مطاف کے متصل چار چھوٹی چھوٹی عمارتیں تھیں، جن میں مذاہب اربعہ کے پیروکار الگ الگ نمازیں پڑھا یا کرتے تھے، جو مصلی حنفی، مصلی شافعی، مصلی حنبلی، مصلی مالکی کے نام سے مشہور تھے، زمانۂ دراز تک چاروں مصلوں پر الگ الگ جماعتیں ہوتی رہیں؛ اور اب سلسلہ ختم کردیا گیا ہے۔ (تاریخ المکۃ المکرمہ: ۴۰۵/۲ مکتبہ رحمانیہ)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ملا علی قاریؒ نے لباب المناسک کی شرح میں صراحت

فرمائی ہے کہ حرم شریف میں اپنے مذہب کے امام کی اقامت کے وقت نفل نماز مکروہ ہوگی، علامہ شامیؒ اسی کو فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس اصول پر مبنی ہے کہ مسجدِ واحد میں تکرار جماعت مکروہ نہیں ہے۔ (البتہ بابِ اذان اور بابِ اقامت میں آئے گا کہ تکرار جماعت کے متعلق مطلقاً عدم کراہت کا قول درست نہیں، اور کس وقت مسجد محلہ میں جماعت ثانیہ مکروہ ہے؟ اور کس وقت مکروہ نہیں؟ اور مسجد طریق میں جماعت ثانیہ کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ کی تفصیل ہم ان شاء اللہ کراہتِ تکرار جماعت کے مطلب کے ذیل میں بیان کریں گے۔)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کی ایک جماعت نے حرمین شریفین اور اس کے علاوہ دیگر جگہوں پر مسجدِ واحد میں متعدد ائمہ کے پیچھے ہونے والی متعدد جماعتوں کی کراہت کے سلسلہ میں رسائل لکھے ہیں، اور انہوں نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ ایسی صورت میں اول جماعت کے ساتھ نماز افضل ہے۔

● ان علماء میں سے ایک 'صاحب المنسک' ہیں جو 'العلامہ الشیخ السندی' سے مشہور ہیں اور یہ علامہ محقق ابن الہمام کے شاگردِ رشید ہیں، انہی سے علامہ 'الخیر الرملی' نے باب الامامۃ میں نقل کیا ہے کہ 'ہمارے بعض مشائخ نے ۵۵۱ ہجری میں حرمین شریفین میں ہونے والی متعدد جماعت پر نکیر فرمائی ہے، ان میں شریف الغزنوی بھی ہے۔

● اور بعض مالکی علماء نے ۵۵۰ ہجری میں حرمین شریفین میں ہونے والی متعدد جماعت کے بارے میں ہر چہار مذہب کے اعتبار سے کراہت وممانعت کا فتوی دیا تھا، اور مختلف مذاہب کے علماء کی جماعت سے بھی اس کا انکار بھی نقل کیا ہے۔

● لیکن علامہ شیخ ابراہیم بیریؒ شارح اشباہ نے ایک رسالہ مرتب کیا ہے جس کا نام انہوں نے 'القول المرضیۃ' رکھا ہے، جس میں انہوں نے تکرارِ جماعت کا جواز اور مخالف مسلک امام کی اقتداء کی کراہت کو ثابت کیا ہے، کیوں کہ امام اور مقتدی کے مسلک کے مختلف ہونے کی صورت میں باہم مختلف امور کی رعایت کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں اپنے مذہب کے مکروہات کا ارتکاب لازم آئے گا؛ مثلاً مخالف مسلک امام کی اقتداء کی

صورت میں جہر بالبسملہ اور آمین بالجہر، رفع یدین، جلسۂ استراحت، قعدۂ اولی میں درود شریف پڑھنا، سلامِ ثانی کو سنت سمجھنا؛ نیز دیگر چیزوں کی رعایت کریں تو بعض صورتوں میں ہمارے مسلک کے مطابق نماز واجب الاعادہ ہوگی، اور بعض صورتوں میں اعادۂ صلوۃ مستحب ہوگا، بناء بریں مخالف مسلک امام کی اقتداء مکروہ ہے اور حرم محترم میں متعدد جماعتیں کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

● اسی طرح علامہ شیخ ملا علی القاری نے بھی ایک رسالہ تالیف فرمایا ہے جس کا نام انہوں نے '**الاهتداء فی الاقتداء**' رکھا ہے، جس میں انہوں نے حرمین شریفین کی اس طرح کی تکرارِ جماعت کا جواز ثابت کیا ہے، مگر ساتھ ہی اقتداء بالمخالف کو بھی اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ امام شرائط اور ارکان میں مقتدیوں کی رعایت کرے۔

مطلب في تكرار الجماعة والاقتداء بالمخالف

قوله: (أي إقامة إمام مذهبه) قال الشارح في هامش الخزائن: نص على هذا مولانا منلا علي شيخ القراء بالمسجد الحرام في شرحه على لباب المناسك اهـ. وهو مبني على أنه لا يكره تكرار الجماعة في مسجد واحد، وسيذكر في الاذان، وكذا في باب الإمامة ما يخالفه وقد ألف جماعة من العلماء رسائل في كراهة ما يفعل في الحرمين الشريفين وغيرهما من تعداد الأئمة والجماعات، وصرحوا بأن الصلاة مع أول إمام أفضل، ومنهم صاحب المنسك المشهور العلامة الشيخ رحمة الله السندي تلميذ المحقق ابن الهمام.

فقد نقل عن العلامة الخير الرملي في باب الإمامة أن بعض مشايخنا سنة إحدى وخمسين وخمسمائة أنكر ذلك منهم الشريف الغزنوي، وأن بعض المالكية في سنة خمسين وخمسمائة أفتى بمنع ذلك على المذاهب الأربعة، ونقل عن جماعة من علماء المذاهب إنكار ذلك أيضا اهـ. لكن ألف العلامة الشيخ إبراهيم البيري شارح الأشباه رسالة سماها الأقوال المرضية) أثبت فيها الجواز وكراهة الاقتداء بالمخالف، لأنه وإن راعى مواضع الخلاف لا يترك ما يلزم من تركه مكروه مذهب: كالجهر بالبسملة، والتأمين، ورفع اليدين، وجلسة الاستراحة، والصلاة على النبي (ص) في القعدة الأولى، ورؤيته السلام الثاني سنة، وغير ذلك مما تجب

فيه الإعادة عندنا أو تستحب، وكذا ألف العلامة الشيخ علي القاري رسالة سماها (الاهتداء في الاقتداء) أثبت فيها الجواز لكن نفى فيها كراهة الاقتداء بالمخالف إذا راعى في الشروط والأركان فقط، وسيأتي تمامه إن شاء الله تعالى في باب الإمامة. (شامی: ۲/۳۹)

اقتداء بالمخالف

اقتداء بالمخالف کے سلسلہ میں علامہ حصکفیؒ نے علامہ ابن نجیم کے حوالے سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ:

اگر مقتدی کو یقین ہو کہ 'مخالف مذہب امام' فرائضِ مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء کرنا درست ہے، اگر چہ واجبات وسنن میں مذہب مقتدی کی رعایت نہ کرتا ہو۔ اور اگر مقتدی کو یہ یقین ہو کہ 'مخالف مسلک امام' فرائضِ مذہبِ مقتدی کی رعایت نہیں کرتا تو اس کی اقتداء درست نہیں ہے۔ اور اگر رعایت وعدمِ رعایت کے سلسلہ میں مقتدی کو شک ہو تو اقتداء بالمخالف مکروہ ہے۔

اقوال اربعہ

مخالف مسلک امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا مسئلہ زمانۂ قدیم سے معرکۃ الآراء چلا آرہا ہے، اس مسئلہ کے حل کے بارے میں تقریباً چار اقوال ہیں۔

(۱) مخالف مسلک امام کی اقتداء اس صورت میں جائز ہے جب کہ امام اختلاف کے موقعوں پر احتیاط سے کام لیتا ہو اور اگر احتیاط سے کام نہیں لیتا تو اس کی اقتداء جائز نہیں ہے اور احتیاط سے مراد شروط وارکان کی رعایت ہے۔ یہ علامہ شامی وغیرہم کی رائے ہے۔

(۲) مخالف مسلک امام کی اقتداء اس صورت میں جائز ہے جب کہ امام شروط و ارکان، واجبات وسنن، تمام میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہو۔

(۳) مخالف مسلک امام کی اقتداء مطلقاً جائز نہیں ہے، اگر چہ امام اختلاف کے موقعوں پر احتیاط سے کام لیتا ہو۔

(۴) مخالف مسلک امام کی اقتداء مطلقاً جائز ہے، جن کے قائلین میں امام ابو بکر

جصاص رازی، علامہ انور شاہ کشمیریؒ وغیرہم ہیں۔

قول اول:

(ا) مخالف مسلک امام کی اقتداء اس صورت میں جائز ہے جب کے امام شروط و ارکان میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہو، اور اگر رعایت نہیں کرتا تو اس کی اقتداء درست نہیں ہے۔

ملاعلی قاری کے **الاهتداء فی الاقتداء** نامی رسالہ میں یہ بات مذکور ہے کہ ہمارے عام مشائخ کا مذہب یہی ہے کہ مخالف مسلک امام کی اقتداء اس صورت میں جائز ہے جب کہ امام اختلاف کے موقعوں پر احتیاط سے کام لیتا ہو، یعنی شروط وارکان میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہو، تو اس کی اقتداء درست ہے، اور اگر امام احتیاط نہیں کرتا تو اس کی اقتداء درست نہیں ہے، یہ ہمارے عام مشائخ کا مذہب ہے، جن میں شمس الائمہ حلوانی، شمس الائمہ سرخسی، صدر الاسلام ابو اللیث سمرقندی، صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی، صاحب کافیؒ، قاضی خان، علامہ تمرتاشیؒ، صاحب تاتارخانیہ، صدر الشہیدؒ، صدر الشریعہؒ، اور صاحب المضمراتؒ، صاحب نہایہ، شارح ہدایہ علامہ قوام الدینؒ، شارح کنز علامہ فخر الدینؒ، وغیرہم مشائخ کا یہی مسلک ہے۔

علامہ شامیؒ عامۃ المشائخ کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر امام رعایت کے مواقع پر (ارکان وشروط کی) رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء بلا کراہت درست ہے اور اگر امام رعایت نہیں کرتا ہے تو اس کی اقتداء مع الکراہۃ درست ہے، اور رعایت کے اہم مواقع یہ ہیں:

امام فصد کھلوائے یا پچھنا لگوائے یا قئی یا نکسیر آجانے کے بعد وضوء کرتا ہو یعنی امام طہارت وغیرہ کے خاص مسائل میں جن پر حنفی مقتدی کی نماز کی صحت کا دارومدار ہے؛ رعایت کرتا ہے تو بلا کراہت اس کی اقتداء جائز ہے۔

اگر امام صرف سنن ہی میں مذہب مقتدی کی رعایت نہیں کرتا یا وہ چیزیں کرتا ہے جو

مقتدی کے نزدیک مکروہ ہے، جیسے امام شافعی المسلک ہے تو انتقالاتِ ارکان کے وقت رفع یدین اور جہر بالبسملہ وغیرہ وہ افعال کرتا ہے جو ان کے نزدیک مسنون ہے اور ہمارے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، تو اس صورت میں امام کا مقتدی کے مذہب کی رعایت کرنا ناممکن ہے، کیوں کہ ہر ایک اپنے مذہب کی پیروی کرتا ہے اور اس کو اس کے اپنے مشرب سے منع نہیں کیا جا سکتا؛ تو یہاں بھی شافعی امام سنن میں اپنے مذہب کی پیروی کرے گا، مقتدی کے مذہب کی رعایت نہیں کرے گا، حالانکہ حنفی کے نزدیک اس میں کراہت لازم آئے گی، پھر بھی اس کی اقتداء میں حرج نہیں ہے، مگر فرائض میں اقتداء اسی صورت میں درست ہوگی جب امام کی طرف سے مقتدی کے مذہب کی رعایت کی جائے۔

شیخ علی القاریؒ نے **الاهتداء فی الاقتداء** نامی رسالہ میں اقتداء بالمخالف کو اسی صورت میں مکروہ قرار دیا ہے، جب امام فرائض وارکان میں مذہبِ مقتدی کی رعایت نہ کرتا ہو، ورنہ اس کے علاوہ تمام صورتوں میں اقتداء بالمخالف درست ہے۔

مطلب في الاقتداء بشافعي ونحوه هل يكره أم لا؟

ومخالف كشافعی، لكن فی وتر 'البحر': إن تيقن المراعاة لم يكره أو عدمها لم يصح وإن شك كره. (درو تنوير)

قوله: (إن تيقن المراعاة لم يكره الخ) أي المراعاة في الفرائض من شروط وأركان في تلك الصلاة وإن لم يراع في الواجبات والسنن كما هو ظاهر سياق كلام البحر.

وظاهر كلام شرح المنية أيضا حيث قال: وأما الاقتداء بالمخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدي عليه الإجماع، إنما اختلف في الكراهة ا هـ. فقيد بالمفسد دون غيره كما ترى. وفي رسالة (الاهتداء في الاقتداء) لمنلا علي القاري: ذهب عامة مشايخنا إلى الجواز إذا كان يحتاط في موضع الخلاف، وإلا فلا.

والمعنى أنه يجوز في المراعى بلا كراهة وفي غيره معها. ثم المواضع المهمة للمراعاة أن يتوضأ من الفصد والحجامة والقئ والرعاف ونحو ذلك، لا

فيما هو سنة عنده مكروه عندنا، كرفع اليدين في الانتقالات وجهر البسملة و إخفائها، فهذا وأمثاله لا يمكن فيه الخروج عن عهدة الخلاف، فكلهم يتبع مذهبه ولا يمنع مشربه اهـ.وفي حاشية الأشباه للخير الرملي: الذي يميل إليه خاطري القول بعدم الكراهة إذا لم يتحقق منه مفسد اهـ.شامی:(۲/۳۰۲)

علامہ شامیؒ اور جمہور کی رائے کا خلاصہ:

علامہ شامی کی رائے وہی ہے جو اوپر قول اول کے ضمن میں بیان ہوئی، اور یہی جمہور کا قول ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے آگے آنے والے مطلب: **مطلب إذا صلی الشافعی قبل الحنفی الخ** میں بیان فرمایا ہے:

اگر مخالف مسلک امام فرائض میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اقتداء بالمخالف بلا کراہت درست ہے، کیوں کہ بہت سے صحابہؓ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین مذاہب کے اختلاف کے باوجود ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، گویا مخالف مسلک امام اگرچہ واجبات وسنن میں مذہب مقتدی کی رعایت نہ کرتا ہو، پھر بھی اقتداء بالمخالف درست ہے۔

والذی یمیل إلیه القلب عدم کراهة الاقتداء بالمخالف مالم یکن غیر مراع فی الفرائض لأن کثیرا من الصحابة والتابعین کانوا أئمة مجتهدین وهم یصلون خلف إمام واحد مع تباین مذاهبهم.(شامی:۲/۳۰۴زکریا)

قول ثانی :

(۱) مخالف مسلک امام کی اقتداء اس صورت میں جائز ہے جبکہ امام شروط وارکان اورواجبات وسنن؛ تمام امور میں مذہب مقتدی کی رعایت کرتا ہو۔

ابراہیم بن مصطفی بن ابراہیم المداری کے حاشیۃ علی الدر میں مذکور ہے کہ:

٭ اگر وثوق سے یہ بات معلوم ہو کہ امام فرائض و واجبات اور سنن؛ تمام امور میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء درست ہے۔

٭اور اگر وثوق کے ساتھ معلوم ہو کہ امام فرائض واجبات اور سنن؛ تمام امور میں مذہبِ مقتدی کی رعایت نہیں کرتا تو اس کی اقتداء درست نہیں ہے۔

٭اور اگر مقتدی کو معلوم ہی نہیں ہے کہ امام رعایت کرتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی اقتداء مکروہ ہے، کیوں کہ بعض وہ افعال ہیں جن کا ترک کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے تو انہیں افعال کا انجام دینا حضرات شوافع کے یہاں مسنون ہے، پس ظاہر بات ہے کہ امام شافعی المسلک ہوگا تو وہ اپنے مذہب کے سنن کو ضرور انجام دے گا، بناء بریں اس صورت میں اقتداء مکروہ ہوگی۔

٭اور اگر وثوق کے ساتھ معلوم ہو کہ امام صرف سنن ہی میں مذہب مقتدی کی رعایت نہیں کرتا، تو اس کی اقتداء کرنی چاہئے، کیوں کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا واجب ہے اور سنن کو ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہے، لہٰذا واجب کی ادائیگی کو کراہتِ تنزیہی کے ترک پر مقدم کیا جائے گا، اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنی چاہئے، یعنی اس صورت میں اقتداء بالمخالف انفراداً نماز پڑھنے کے مقابلے میں افضل ہے۔

شیخ خیر الدین رملی حنفیؒ نے صاحب نہایۃ المحتاج علامہ رملی شافعیؒ سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ اقتداء بالمخالف اس صورت میں مکروہ ہے، جبکہ موافق مذہب امام کا ملنا ممکن ہو، اس صورت میں انفراداً نماز پڑھنے کے مقابلہ میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل اور بہتر ہے اور اس کو جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

اور علامہ رملی کبیرؒ نے اپنے فتاوی میں اسی قول پر فتوی دیا ہے اور علامہ سبکی اور علامہ اسنوی وغیرھما نے اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔

شیخ خیر الدین حنفیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اقتداء میں صحت وفساد اور افضلیت کے جو اصول ان کے نزدیک ہیں وہی اصول ہمارے نزدیک ہیں، اسی پر علامہ رملی شافعیؒ نے اعتماد کیا ہے اور فتوی دیا ہے۔

فقیر خیر الدین رملی حنفی اقتداء الحنفی بالشافعی والے مسئلہ کے متعلق یہ مثل کہتا ہے کہ

اَنَا رَمَلِیُّ فِقْهِ الْحَنَفِیِّ   لَامِرَا بَعْدَ اتِّفَاقِ الْعَالَمِیْن

ترجمہ: میں فقہ حنفی کا رملی ہوں، وہ فقہ شافعی کے رملی ہیں، دونوں مذہب کے علماء کے

اتفاق کے بعد کوئی جھگڑا نہیں۔

نوٹ: یہاں دو رملی ہیں:

(۱) صاحب النہایۃ المحتاج، علامہ شمس الدین محمد رملی جو شافعی المسلک ہیں۔

(۲) صاحب الفتاوی الخیریۃ، شیخ خیر الدین رملی جو حنفی المسلک ہیں۔

تمام اقوال کا ماحصل:

موافق امام موجود ہے یا نہیں؟ اس کی بنیادی دو صورتیں ہیں: موافق امام موجود ہوگا یا نہیں ہوگا؟

(۱) اگر موافق امام موجود ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

(الف) اسی وقت امام موجود ہے تو اقتداء بالموافق ہی افضل ہے۔

(ب) اسی وقت امامِ موافق موجود نہیں ہے بلکہ موافق امام تاخیر سے آئے گا، تو اس صورت میں بھی اقتداء بالموافق ہی افضل ہے، مگر امام کا انتظار صفوں سے دور کرے تا کہ اعراض عن الجماعۃ لازم نہ آئے؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ شخص اس جماعت کا ارادہ رکھتا ہے جو اس جماعت سے اکمل ہے۔

البتہ اس صورت میں اگر مخالف مسلک امام موجود ہو اور وہ فرائض میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اقتداء بالمخالف جائز ہے اور مکروہ نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک جماعتِ مخالف مقدم ہونے کی وجہ سے اقتداء بالمخالف افضل بھی ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

(۲) اگر موافق امام موجود نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: مخالف امام فرائض میں رعایت کرتا ہوگا یا رعایت نہیں کرتا ہوگا؟

(الف) اگر مخالف مسلک امام فرائض میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اقتداء بالمخالف انفراد سے افضل ہے۔

(ب) اور اگر مخالف مسلک امام فرائض میں مذہبِ مقتدی کی رعایت نہیں کرتا تو

اقتداء بالمخالف درست نہیں۔

وبحث المحشي أنه إن علم أنه راعى في الفروض والواجبات والسنن فلا كراهة، وإن علم تركها في الثلاثة لم يصح، وإن لم يدر شيئا كره، لأن بعض ما يجب تركه عندنا يسن فعله عنده فالظاهر أن يفعله وإن علم تركها في الأخيرين فقط ينبغي أن يكره لأنه إذا كره عند احتمال ترك الواجب فعند تحققه بالأولى، وإن علم تركها في الثالث فقط ينبغي أن يقتدي به، لأن الجماعة واجبة فتقدم على ترك كراهة التنزيه اهـ. وسبقه إلى نحو ذلك العلامة البيري في رسالته، حيث ادعى أن الانفراد أفضل من الاقتداء به قال: إذ لا ريب أنه يأتي في صلاته بما تجب الإعادة به عندنا أو تستحب، لكن رد عليه ذلك غيره في رسالة أيضا وقد أسمعناك ما يؤيد الرد، نعم نقل الشيخ خير الدين عن الرملي الشافعي أنه مشى على كراهة الاقتداء بالمخالف حيث أمكنه غيره، ومع ذلك هي أفضل من الانفراد، ويحصل له فضل الجماعة، وبه أفتى الرملي الكبير، واعتمده السبكي والأسنوي وغيرهما قال الشيخ خير الدين: والحاصل أن عندهم في ذلك اختلافا، وكل ما كان لهم علة في الاقتداء بنا صحة وفسادا وأفضلية كان لنا مثله عليهم، وقد سمعت ما اعتمده الرملي وأفتى به، والفقير أقول مثل قوله فيما يتعلق باقتداء الحنفي بالشافعي، والفقيه المنصف يسلم ذلك، شعر:

وأنا رملي فقه الحنفي -- لا مرا بعد اتفاق العالمين. اهـ ملخصا.

أي لا جدال بعد اتفاق عالمي المذهبين وهما رملي الحنفية: يعني به نفسه، و رملي الشافعي رحمهما الله تعالى، فتحصل أن الاقتداء بالمخالف المراعى في الفرائض أفضل من الانفراد إذا لم يجد غيره، وإلا فالاقتداء بالموافق أفضل. (شامی: ۲/۳۰۳)

قول ثالث:

اقتداء بالمخالف مطلقاً جائز نہیں ہے، اگر چہ امام اختلاف کے موقعوں پر احتیاط سے کام لیتا ہو۔

قول رابع

مخالف مسلک امام کی اقتداء مطلقاً جائز ہے، یہ قول امام ابو بکر جصاص رازیؒ کا ہے

اور اسی قول کو محقق ابن الہمام کے استاذ شیخ سراج الدین اور خاتمہ المحققین علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے قبول کیا ہے اور فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ اور علامہ عبد الحی لکھنویؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

چنانچہ شامی میں ہے:

وقول أبی بکر الرازی أن اقتداءا لحنفی بمن یُسلم علی رأس الرکعتین فی الوتر یجوز ویصلی معه بقیته لأن إمامه لم یخرجه بسلامه عنده لأنه مجتهد فیه کما لو اقتدی بإمام قد رعف یقتضی صحة الاقتدا ء وإن علم منه ما یزعم به فساد صلاته بعد کون الفصل مجتهدًا فیه۔ (۱/ ۴۵۳ زکریا) (تبیین الحقائق: ۱/ ۴۲۷)

اور فتح القدیر میں ہے:

وکان شیخنا سراج الدین یعتقد قول الرازی وأنکر مرة أن یکون فساد الصلوة بذالک مرویا عن المتقدمین۔ (فتح القدیر: ۱/ ۴۵۳ زکریا)

معارف السنن میں حضرت بنوریؒ علامہ کشمیریؒ کے قول کو ذکر فرماتے ہیں کہ:

وقال الشیخ وقد أجمع السلف عملا علی جواز الاقتداء مطلقا من غیر نکیر ولا خلاف فکان یقتدی بعضهم خلف بعض مع اختلافهم فی الفروع من غیر نکیر ولا سوال من الامام۔ (معارف السنن: ۲/ ۳۳۲ اشرفیه)

چنانچہ شامی میں آگے ایک اور مطلب: **مطلب الاقتداء بالشافعی** کے تحت ہے:

(علی الأصح فیهما) أي في جواز أصل الاقتداء فیه بشافعي وفي اشتراط عدم فصله، خلافا لما في الارشاد، من أنه لا یجوز أصلا بإجماع أصحابنا، لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل، وخلافا لما قاله الرازي من أنه یصح وإن فصله ویصلي معه بقیة الوتر، لان إمامه یخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فیه، کما لو اقتدی بإمام قد رعف.

قلت: ومعنی کونه لم یخرج بسلامه: أن سلامه لم یفسد وتره، لان ما بعده یحسب من الوتر، فکأنه لم یخرج منه، وهذا بناء علی قول الهندواني بقرینة قوله: کما لو اقتدی الخ ومقتضاه أن المعتبر رأي الامام فقط، (شامی: ۲/ ۴۴۴ مطلب الاقتداء بالشافعی)

اس موضوع پر معارف السنن (۱/۱٦۱ مکتبہ اشرفیہ) میں علامہ بنوریؒ نے حضرت کشمیریؒ کے حوالے سے تفصیل سے بحث فرمائی ہے، اسی طرح شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نور اللہ مرقدہ نے اپنے ایک رسالہ **الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف** (ص:۱۰۹ مکتبۃ دار النفائس) میں اقتداء بالمخالف کے سلسلے میں تفصیلی بحث فرمائی ہے، **من شاء التفصیل فلیراجع الیہ.**

علامہ شامیؒ، صاحب بحر الرائق، ملا علی قاریؒ، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ، حضرت مولانا ظفر احمد تھانویؒ، حضرت مولانا رشید احمد لدھیانویؒ وغیرہم اکابر علماء وارباب افتاء مخالف مسلک امام کی اقتداء مشروط بالشرائط جائز ہونے کے قائل ہیں۔

مگر دوسری طرف امام ابوبکر جصاص رازیؒ، فقیہ ابوجعفر ہندوانیؒ، شیخ سراج الدینؒ، شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبد العزیز:، علامہ انور شاہ کشمیریؒ، مولانا عبد الحی لکھنویؒ، مولانا عبد العلی بحر العلوم، مفتی کفایت اللہ صاحبؒ وغیرہم اور دوسرے اہل علم حضرات رحمہم اللہ مخالف مسلک امام کی اقتداء مطلقاً جائز ہونے کے قائل ہیں۔

مطلب إذا صلى الشافعي قبل الحنفي هل الأفضل الصلاة مع الشافعي أم لا؟

شافعی امام کی نماز حنفی امام سے پہلے شروع ہو تو شافعی کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے یا اقتداء بالموافق؟

جب کسی مسجد میں متعدد جماعتیں ہوتی ہوں اور شوافع کی جماعت پہلے شروع ہو جائے تو وہاں موجود حنفی شخص شوافع کی اقتداء کرے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے دو گروہ ہیں:

(۱) علامہ طحطاویؒ نے علامہ ابن نجیم مصریؒ کی '**الرسائل الزينية فی مذهب الحنفية**' کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس صورت میں شوافع کی اقتداء افضل ہے اور اقتداء

میں تاخیر کرنا مکروہ ہے، اس کی دو وجہیں ہیں :

(الف) اولاً تو قولِ راجح کے مطابق مسجدِ واحد میں جماعت کا تکرار ہمارے نزدیک مکروہ ہے، مگر جب کہ اہلِ محلہ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے جماعت سے نماز ادا کرلی ہو یا پہلی جماعت مکروہ طریقہ پر ادا کی گئی ہو تو ان دو صورتوں میں تکرارِ جماعت مکروہ نہیں ہوگی، اور یہاں ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت تکرارِ جماعت کے جواز کے لئے پائی نہیں جاتی۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ جب حنفی کی موجودگی میں شافعی کی جماعت شروع ہو رہی ہوگی تو اس وقت حنفی شخص دو حالت میں سے کسی ایک حالت میں ہوگا:

❁ یا تو وہ شخص اپنے حنفی امام کے انتظار کے لئے سنن میں مشغول ہوگا اور یہ ممنوع ہے کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة. (مسلم شریف)

❁ یا تو وہ شخص اپنے موافق حنفی امام کے انتظار میں بیٹھا رہے گا اور یہ بھی مکروہ وممنوع ہے، کیوں کہ اس سے اعراض عن الجماعۃ لازم آئے گا، جب کہ مختار مذہب کے مطابق شافعی مسلک والوں کی جماعت میں شرکت بھی مکروہ نہیں ہے، بناء بریں شوافع کی اقتداء افضل ہے اور اقتداء کرنے میں تاخیر کرنا، یہ مکروہ ہے۔ ابن نجیم کی بات ختم ہوئی۔

اسی طرح حاشیۃ المدنی میں شیخ کے والد 'شیخ محمد اکرم' اور خاتمۃ المحققین 'السید محمد امین میر بادشاہ' اور 'الشیخ اسماعیل الشروانی' کے حوالے سے منقول ہے کہ ان تمام علماء نے پہلی جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے ہی کو ترجیح دی ہے، خواہ پہلی جماعت کسی کی بھی مسلک کی شروع ہو۔

اور شیخ عبد اللہ العفیف نے اپنے 'الفتاوی العفیفیہ' میں شیخ عبد الرحمن المرشدی کے حوالے سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ ہمارے شیخ، مفتئ مکۃ المکرمہ (علی بن جار اللہ بن محمد جو ابن ظہیرۃ القرشی المخزومی المکی الحنفی سے مشہور ہیں) حنفی ہونے کے باوجود شوافع کے ساتھ

نماز پڑھتے تھے، کیوں کہ شوافع کی جماعت پہلے شروع ہوتی تھی، اور میں بھی اپنے شیخ کی اقتداء میں ان کی اقتداء کرتا تھا۔

(۲) علامہ شیخ ابراہیم البیریؒ کا مسلک اس کے برخلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شوافع کی اقتداء مکروہ ہے، کیوں کہ وہ واجبات اور سنن میں احناف کی رعایت نہیں کرتے اور اگر اپنے مذہب کا امام نہ پائے تو انفراداً نماز پڑھنا ہی افضل ہے۔

٭علامہ شیخ رحمۃ اللہ السندیؒ جو ابن الہمام کے شاگرد ہیں، وہ بھی علامہ بیری کے ہم نوا ہیں۔ علامہ سندیؒ فرماتے ہیں کہ شافعی امام کی اقتداء نہ کرنے ہی میں احتیاط ہے۔ اگرچہ وہ احناف کے مسلک کی رعایت بھی کرتا ہو۔

٭اور اسی طرح ملا علی قاریؒ اقتداء بالشافعی غیر مکروہ قرار دینے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر مخالف مسلک امام شروط و ارکان میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء میں کوئی حرج نہیں اور اگر ہر مذہب کا الگ الگ امام ہو جیسا کہ (ابن نجیم کے زمانہ میں تھا) تو اقتداء بالموافق ہی افضل ہے۔

چاہے موافق امام پہلے نماز پڑھائے یا بعد میں نماز پڑھائے، کیوں کہ اس طریقہ کو عامۃ المسلمین نے پسند کیا ہے، اہل الحرمین، اہل قدس، اہل مصر، اہل شام کے جمہور مؤمنین نے اسی پر عمل کیا ہے اور جو ان سے جدا ہوا اس کا کوئی اعتبار نہیں، بناء بریں موافق امام کی اقتداء کرنا بہتر ہوگا۔

اگر مخالف مسلک امام فرائض میں مذہبِ مقتدی کی رعایت کرتا ہے تو اقتداء بالمخالف بلا کراہت درست ہے، کیوں کہ بہت سے صحابہؓ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین مذاہب کے اختلاف کے باوجود ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، گویا مخالف مسلک امام اگرچہ واجبات و سنن میں مذہبِ مقتدی کی رعایت نہ کرتا ہو، پھر بھی اقتداء بالمخالف درست ہے۔

اور ایسا شخص امام کا انتظار صفوں سے دور رہ کرے گا تو اعراض عن الجماعۃ بھی لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ شخص اس جماعت کا ارادہ رکھتا ہے جو اس جماعت

سے اکمل ہے۔

مطلب: إذا صلى الشافعي قبل الحنفي هل الأفضل الصلاة مع الشافعي أم لا؟

بقي ما إذا تعددت الجماعات في المسجد وسبقت جماعة الشافعية مع حضور نقل ط عن رسالة لابن نجيم أن الأفضل الاقتداء بالشافعي، بل يكره التأخير، لان تكرار الجماعة في مسجد واحد مكروه عندنا على المعتمد، إلا إذا كانت الجماعة الأولى غير أهل ذلك المسجد، أو أديت الجماعة على وجه مكروه، لأنه لا يخلو الحنفي حالة صلاة الشافعي، إما أن يشتغل بالرواتب لينتظر الحنفي وذلك منهي عنه، لقوله (ص) إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة وإما أن يجلس وهو مكروه أيضا لاعراضه عن الجماعة من غير كراهة في جماعتهم عن المختار اهـ. ونحوه في حاشية المدني عن الشيخ والده الشيخ محمد أكرم وخاتمة المحققين السيد محمد أمين ميوباد شاه والشيخ إسماعيل الشرواني، فإنهم رجحوا أن الصلاة مع أول جماعة أفضل. قال: وقال الشيخ عبد الله العفيف في فتاواه العفيفية عن الشيخ عبد الرحمن المرشدي: وقد كان شيخنا شيخ الاسلام مفتي بلد الله الحرام الشيخ علي بن جار الله بن ظهيرة الحنفي لا يزال يصلي مع الشافعية عند تقدم جماعتهم، وكنت أقتدي به في الاقتداء بهم ا هـ. وخالفهم العلامة الشيخ إبراهيم البيري بناء على كراهة الاقتداء بهم لعدم مراعاتهم في الواجبات والسنن، وأن الانفراد أفضل لو لم يدرك إمام مذهبه. وخالفهم أيضا العلامة الشيخ رحمة الله السندي تلميذ ابن الهمام فقال: الاحتياط في عدم الاقتداء به ولو مراعيا، وكذا العلامة الملة علي القاري فقال بعد ما قدمناه عنه من عدم كراهة الاقتداء بهم: ولو كان لكل مذهب إمام كما في زماننا فالأفضل الاقتداء بالموافق، سواء تقدم أو تأخر على ما استحسنه عامة المسلمين وعلم به جمهور المؤمنين من أهل الحرمين والقدس ومصر والشام، ولا عبرة بمن شذ منهم اهـ.

والذي يميل إليه القلب عدم كراهة الاقتداء بالمخالف ما لم يكن غير مراع في الفرائض، لان كثيرا من الصحابة والتابعين كانوا أئمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبهم، وأنه لو انتظر إمام مذهبه بعيدا عن الصفوف لم يكن إعراضا عن الجماعة للعلم بأنه يريد جماعة أكمل من هذه الجماعة. وأما كراهة تعدد الجماعة في مسجد واحد فقد ذكرنا الكلام عليها أول الباب، والله أعلم بالصواب. (شامی: ۲/۳۰۴)

مطلب الاقتداء بالشافعي؟

شافعی کی اقتدا کرنا کیسا ہے؟

اس مطلب میں علامہ شامی نے اقتداء بالمخالف کی صورت میں جواز وعدم جواز میں کس کے اعتقاد کا اعتبار ہوگا؟ مقتدی کے اعتقاد کا یا امام کے اعتقاد کا یا دونوں کے اعتقاد کا اعتبار ہوگا؟ اس کی تفصیلی وضاحت فرمائی ہے۔

❁ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حضراتِ حنفیہ کے یہاں مقتدی کی رائے اور اعتقاد کا اعتبار ہوگا، بلکہ علامہ نوح آفندیؒ کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ جوازِ اقتداء عدمِ جوازِ اقتداء میں مقتدی کی رائے اور اعتقاد کا اعتبار حنفیہ کے یہاں متفق علیہ ہے۔

❁ دوسرا قول فقیہ ابو جعفر ہندوانی اور ایک گروہ کا ہے کہ امام کی رائے اور اعتقاد کا اعتبار ہوگا، پس اگر چہ امام شرائط وارکان میں مذہبِ مقتدی کی رعایت نہ کرتا ہو، مگر اس کے اپنے اعتقاد کے مطابق اس کی نماز درست ہے، تو اقتداء درست ہوگی اور اگر اس کے اپنے اعتقاد کے مطابق اس کی نماز درست نہیں تو اقتداء بھی درست نہ ہوگی۔

صاحب بحر کی مثال

صاحب بحر نے یہ مسئلہ ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ جسے علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ اگر کسی حنفی نے اپنے شافعی امام کو دیکھا کہ مس مرأۃ کے بعد اس نے وضو نہیں کیا، اور امامت شروع کر دی تو اکثر حنفیہ کے یہاں اس کی اقتداء درست ہے؛ کیوں کہ مقتدی کی رائے کے مطابق (جو کہ حنفی ہے) مس مرأۃ سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، جب کہ فقیہ ابو جعفر ہندوانی فرماتے ہیں کہ اس کی اقتداء درست نہیں، کیوں کہ امام کے اعتقاد کا اعتبار ہے اور امام (جو کہ شافعی ہے) اس کے اعتقاد کے مطابق مس مرأۃ سے اس کا وضوء ٹوٹ گیا ہے، اور اس کی یہ نماز درست نہیں تو گویا یہ تو بناء علی المعدوم ہوا، جو درست نہیں۔

آگے علامہ شامیؒ نے اس مثال پر ایک اعتراض اور اس کا ایک جواب دیا ہے اور

اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کسی شافعی کے متعلق یہ کیسے مان لیا جائے کہ مس مرأۃ کے بعد وضو کئے بغیر وہ امام بن کر نماز شروع کردے، اس صورت میں تو اس کے لئے نماز شروع کرنا حرام ہے!

اس لئے ایسے شافعی امام کے اس فعل کو اس کے ساتھ حسن ظن کرتے ہوئے اس احتمال پر محمول کریں گے کہ اب کی بار وہ اس مسئلہ میں کسی ضرورت کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کی تقلید کررہا ہے، اور اس اعتبار سے مس مرأۃ سے وضو نہ ٹوٹنے میں امام اور مقتدی دونوں کا اعتقاد ایک ہوگیا۔

یا یوں کہا جائے گا کہ امام کو معلوم نہیں کہ اس سے مس مرأۃ کا صدور ہوگیا، اور مقتدی کے علم میں تھا تو مقتدی کی نماز اس کے اعتقاد ورائے کے مطابق درست ہوجائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ علامہ نوح آفندی کے حوالے سے ہندوانی کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مقتدی ہی کی رائے اور اعتقاد کا اعتبار ہوگا، یہ امر عندالاحناف متفق علیہ ہے، اور فقیہ ابوجعفر ہندوانی کا قول ایسا نہیں جیسا کہ سمجھا جارہا ہے، (کہ وہ فقط امام کی رائے کا اعتبار کرتے ہیں) بلکہ اوپر ذکر کردہ مسئلہ میں اصل اختلاف اس امر میں ہے کہ کیا امام کے ساتھ مقتدی کی رائے کا بھی اعتبار ہوگا یا نہیں؟

یعنی فقیہ ابوجعفر کے یہاں (بقول علامہ نوح آفندی) دونوں (امام ومقتدی) کی رائے واعتقاد کا اعتبار ہے اور اوپر والے مسئلہ میں گرچہ مقتدی کی رائے کے مطابق نماز درست تھی، مگر امام کی رائے اور اعتقاد میں نماز درست نہیں تھی اس لئے اقتداء درست نہ ہوگی۔

اور علامہ نوح آفندیؒ نے ایک اور مثال سے یہ بات سمجھائی ہے کہ مثلاً حنفی نے اپنے شافعی امام کے کپڑے پر قلیل (معفوعنہ) نجاست دیکھی تو حنفی کے اعتبار سے نماز درست ہے، مگر شوافع کے یہاں چوں کہ قلیل وکثیر کا فرق نہیں اور نجاستِ قلیلہ کے ساتھ بھی نماز درست نہیں، تو اس صورت میں جمہور احناف کے یہاں مقتدی کی رائے اصل ہونے کے

اعتبار سے مقتدی کی نماز درست ہوگی اور بعض یعنی امام ہندوانی کے یہاں مقتدی کی رائے کے ساتھ ساتھ امام کی رائے بھی دیکھنا ضروری ہے اس لئے اس صورت میں اقتداء درست نہ ہوگی۔

ہندوانیؒ کے قول کے متعلق علامہ نوح آفندیؒ کی ذکر کردہ تاویل سے علامہ شامیؒ متفق نہیں، اس لیے فرماتے ہیں کہ ہندوانیؒ کے قول کا یہ مطلب لینا کہ وہ امام اور مقتدی دونوں کی رائے کا اعتبار کرتے ہیں محل نظر ہے، اور آگے چند سطروں کے بعد وتر میں دو رکعت پر فصل بالسلام والے مسئلے میں اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ شافعی امام وتر کی دوسری رکعت میں فصل بالسلام نہ کرتا ہو تو وتر میں اس کی اقتداء درست ہے، اور فصل بالسلام کرتا ہو تو اس کی اقتداء درست نہیں۔

اس مسئلے میں (۱) ایک قول تو صاحب ارشاد کا ہے کہ اقتداء المفترض خلف المتنفل کے پیش نظر وتر میں شافعی کی اقتداء درست ہی نہیں کیوں کہ وتر ان کے یہاں سنت ہے۔

(۲) دوسرا قول امام ابو بکر جصاص رازیؒ کا ہے کہ وتر میں فصل اور عدم فصل دونوں صورتوں میں شافعی کی اقتداء درست ہے، اس کی وجہ امام رازیؒ نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ شوافع کے یہاں دو رکعت پر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوجاتا، بلکہ اس کی نماز جاری رہتی ہے، تو حنفی کا اقتداء کرنا بھی درست ہوا۔

اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ دورانِ نماز امام کو رعاف (نکسیر پھوٹ جانا) لاحق ہو تو شوافع کے یہاں چوں کہ یہ مفسدِ صلوۃ نہیں تو نماز جاری رہے گی اور حنفی کی اقتداء بھی جاری رہے گی، اگرچہ رعاف عندالاحناف مفسد صلوۃ ہے۔

علامہ شامیؒ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام رازیؒ اور ہندوانیؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ فقط امام کی رائے کا اعتبار ہے، امام اور مقتدی دونوں کی رائے کا اعتبار ضروری نہیں۔ اور امام رازی کی طرف سے دونوں مسئلوں میں ذکر کردہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ ہندوانی کے قول کی پہلی تاویل (فقط امام کی رائے کا اعتبار ہونے کی) ہی درست

ہے، اور ہندوانی کے قول کی وہ تاویل درست نہیں جو نوح آفندیؒ نے ذکر فرمائی۔

نوٹ : وتر کی دوسری رکعت میں فصل بالسلام والے مسئلہ میں یہ کہا جا سکتا تھا کہ دو رکعت پر فصل بالسلام امام اور مقتدی دونوں کی رائے پر نماز کو ختم نہیں کرتا، بلکہ شوافع کے یہاں تو دو رکعت پر فصل بالسلام وتر کا ایک مسنون طریقہ ہے اور احناف کے یہاں اس لئے کہ ختم صلوۃ سے قبل سلام قاطع نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ اس کے بعد کوئی منافی صلوۃ عمل نہ کرے، اس لئے علامہ شامیؒ نے امام رازیؒ کی عبارت میں مذکور دوسرے جزئیہ کا حوالے دیا کہ '**کما لو اقتدی بإمام قد رعف**' سے بات زیادہ واضح ہوتی ہے، کیوں کہ دوران صلوۃ رعاف (نکسیر پھوٹنے) سے شوافع کے یہاں گرچہ نماز فاسد نہیں ہوتی، مگر حنفی کے اعتقاد کے مطابق تو نماز فاسد ہے، پس اس صورت میں اگر اقتداء بالمخالف کو درست کہا جائے تو مطلب یہی ہوا کہ ان حضرات کے یہاں فقط امام کی رائے کا اعتبار ہے، جیسا کہ امام ہندوانیؒ فرماتے ہیں۔

خلاصہ:

لب لباب یہ ہوا کہ جمہور احناف کے یہاں فقط مقتدی کی رائے و اعتقاد کا اعتبار ہے، صاحب بحرؒ اور دوسرے حضرات کی تعبیر کے مطابق امام ابوجعفر ہندوانیؒ اور امام ابوبکر جصاص رازیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک فقط امام کی رائے و اعتقاد کا اعتبار ہے اسی کو علامہ شامیؒ نے اخیر میں ثابت کیا ہے۔ اور علامہ نوح آفندی کے بقول ہندوانی کا قول یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی رائے و اعتقاد کا اعتبار ہے۔

مطلب: الاقتداء بالشافعي

(وصح الاقتداء فيه) ففی غيره أولى إن لم يتحقق منه ما يفسدها فی اعتقاده فی الأصح، كما بسطه فی البحر (بشافعی) مثلاً (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على الأصح) فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد. (درو تنوير)

قوله: (كما بسطه في البحر) حيث ذكر أن الحاصل أنه إن علم الاحتياط منه في مذهبنا فلا كراهة في الاقتداء به، وإن علم عدمه فلا صحة، وإن لم يعلم شيئا كره.

ثم قال: و ظاهر الهداية أن الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الامام، حتى لو اقتدى بشافعي رآه مس امرأة ولم يتوضأ فالأكثر على الجواز، وهو الأصح كما في الفتح وغيره. وقال الهندواني وجماعة: لا يجوز، ورجحه في النهاية بأنه أقيس، لان الإمام ليس بمصل في زعمه وهو الأصل فلا يصح الاقتداء به. ورد بأن المعتبر في حق المقتدي رأي نفسه لا غيره، وأنه ينبغي حمل حال الإمام على التقليد، لئلا تلزم الحرمة بصلاته بلا طهارة في زعمه إن قصد ذلك اهـ. قال في النهر: وعلى قول الهندواني يصح الاقتداء وإن لم يحتط، اهـ. وظاهره الجواز وإن ترك بعض الشروط عندنا، لكن ذكر العلامة نوح أفندي أن اعتبار رأى المقتدي في الجواز وعدمه متفق عليه، وإنما الخلاف المار في اعتبار رأي الامام أيضا، فالحنفي إذا رأى في ثوب إمام شافعي منيا لا يجوز اقتدائه به اتفاقا، وإن رأى نجاسة قليلة جاز عند الجمهور، لا عند البعض، لأنها مانعة على رأي الامام، والمعتبر رأيهما اهـ. وفيه نظر يظهر قريبا. هذا، وقد بسطنا بقية أبحاث الاقتداء بالمخالف في باب الإمامة.

قوله: (بشافعي مثلا) دخل فيه من يعتقد قول الصاحبين، وكذا كل من يقول بسنيته. قوله: (على الأصح فيهما) أي في جواز أصل الاقتداء فيه بشافعي وفي اشتراط عدم فصله، خلافا لما في الارشاد، من أنه لا يجوز أصلا بإجماع أصحابنا، لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل، وخلافا لما قاله الرازي من أنه يصح وإن فصله ويصلي معه بقية الوتر، لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه، كما لو اقتدى بإمام قد رعف.

قلت: ومعنى كونه لم يخرج بسلامه: أن سلامه لم يفسد وتره، لأن ما بعده يحسب من الوتر، فكأنه لم يخرج منه، وهذا بناء على قول الهندواني بقرينة قوله: كما لو اقتدى الخ ومقتضاه أن المعتبر رأي الامام فقط، وهذا يخالف ما قدمناه آنفا عن نوح أفندي. (شامی: ۲/۴۴۴)

مطلب في إعراب كائناً ما كان

'کائناً ما کان' کی ترکیب:

علامہ تمرتاشیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے، جس کی مزید وضاحت علامہ حصکفیؒ نے فرمائی ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مصلی کو نماز سے غافل رکھے اور وہ چیز خشوع وخضوع میں خلل انداز ہو، خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو، اس وقت نوافل پڑھنا مکروہ ہے، نیز علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ تیس سے زائد اوقات مکروہ ہیں، ردالمحتار میں علامہ شامیؒ نے تقریبا ۳۳ اوقاتِ مکروہہ تحریر فرمائیں ہیں، جو شامی میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

وكذا كل ما يشغل باله عن أفعالها ويخل بخشوعها كائنا ما كان فهذه نيف وثلاثون وقتا۔ (التنویر مع الدر: ۴۱/۲ زکریا)

مذکور بالا مسئلہ میں علامہ حصکفیؒ نے '**كائنا ما كان**' کی تعبیر اختیار فرمائی ہے، اسی جملہ کی وضاحت کے لئے اور اس کی راجح ترکیب واضح کرنے کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے، علامہ شامیؒ نے '**الفوائد العجيبة في اعراب الكلمات الغريبة**' نامی اپنے رسالہ میں 'کائناً ما کان' کی مختلف ترکیبیں ذکر فرمائی ہیں، اور اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے راجح ترکیب کو ذکر کرنے پر اکتفاء فرمایا ہے۔

'کائناً' اسم فاعل بمعنی مصدر، 'ہو' ضمیر مستتر اس کا اسم، جو امر شاغل کی طرف راجع ہے (ما یشغل بالہ عن)، 'ما' نکرہ موصوفہ، 'کان' فعل تام بمعنی وجد، 'ھو' ضمیر مستتر فاعل؛ 'کان' تامہ اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر ما نکرہ موصوفہ کی صفت ہوئی، موصوف اپنی صفت سے مل کر کائناً کی خبر ہوئی۔ کائناً اپنے اسم اور خبر سے مل کر شبہِ جملہ ہوکر ماقبل سے حال ہوا۔

مطلب یہ ہوا کہ خشوع میں خلل انداز ہونے والی اور اداءِ افعال سے دھیان کو ہٹانے والی (دوسری طرف مشغول کرنے والی) جو چیز بھی موجود ہو، اس وقت نماز مکروہ ہے۔ **أي حال كون الشاغل شيئا متصفا بصفة الوجود.**

یعنی کسی مخل اور شاغل چیز کا وجود کراہت کے لئے کافی ہے، ایسی چیز کے پائے جانے کے بعد کراہت کے لئے کسی اور شرط کی قید نہیں، ایسی چیز کا وجود ہی کراہت کے لئے کافی ہے۔

اس جملے کی دیگر تراکیب علامہ شامیؒ نے اپنے رسالہ میں ذکر فرمائی ہیں۔ ملاحظہ ہو: مجموعۂ رسائل ابن عابدین، رسالۃ: **الفوائد العجیبة فی اعراب الکلمات الغریبة**۔

مطلب فی اعراب کائنا ماکان

قوله كائناً ماكان فى هذا التركيب أعاريب ذكرتها فى رسالتى المسماة (الفوائد العجيبة فى إعراب الكلمات الغريبة) أظهرها أن (كائنا) مصدر الناقصة حال وفيه ضمير يعود على الشاغل هو اسمها و (ما) خبرها وهى نكرة موصوفة بكان التامة: أى حال كون الشاغل شيئا متصفا بصفة الوجود و المعنى: تعليق الكراهة على أى شاغلٍ وُجِد لا بقيد زائد على قيد الوجود۔ (شامی: ۲/ ۴۱)

مطلب تكره الصلاة فى الكنيسة

معابدِ کفار میں نماز کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے در مختار میں چند ایسی جگہوں کا تذکرہ فرمایا ہے، جہاں نماز پڑھنا مکروہ ہے، جس میں سے ایک حمام بھی ہے کہ حمام اور غسل خانہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ شیاطین کا گھر ہے، اسی علت کو اخذ کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے '**مطلب تكره الصلاة فى الكنيسة**' کا عنوان قائم فرمایا ہے کہ یہود و نصاری کے عبادت خانہ اور گرجا گھر میں نماز پڑھنا مکروہ ہے؛ کیوں کہ یہ بھی بیت الشیاطین اور محل الشیاطین ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حضرت شوافع کی کتب میں صراحت موجود ہے کہ معابدِ کفار میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ وہ ماوی الشیاطین ہیں۔

اور ہم احناف کی کتب میں بھی اس سلسلہ میں چند جزئیات موجود ہیں جس سے کراہتِ صلوۃ فی معابد الکفار پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

بحر الرائق میں کتاب الدعوی میں صاحبِ کنز کی عبارت '**ولا یحلفون فی بیت عباداتھم**' (یہود و نصاری سے ان کے عبادت خانوں میں جاکر ان سے قسم نہیں لی جائے گی) کے تحت لکھا ہے کہ مسلمان قاضی کے لئے یہود و نصاری کے عبادت خانوں میں جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں ان کے عبادت خانوں کی تعظیم ہے، اور جب قسم لینے کے لئے ان کے عبادت خانوں میں جانے سے منع کیا ہے تو نماز پڑھنے کے لئے یہود و نصاری کے عبادت خانوں میں جانا بدرجۂ اولی مکروہ وممنوع ہوگا۔

فتاوی تاتارخانیہ میں موجود ہے کہ مسلمانوں کے لئے یہود و نصاری کے عبادت خانہ اور گرجا گھر میں داخل ہونا مکروہ ہے، دخولِ کراہت اس اعتبار سے ہے کہ بیعہ و کنیسہ مجمع الشیاطین ہیں، کراہت اس اعتبار سے نہیں ہے کہ مسلمانوں کو ان عبادت خانوں میں داخل ہونے کا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ ماوی الشیاطین ومحل الشیاطین ہونے کی وجہ سے دخول مکروہ ہے اور جب صرف دخول سے منع کیا گیا ہے تو نماز پڑھنا تو بدرجۂ اولی ممنوع ومکروہ ہوگا۔

بحر میں موجود ہے کہ کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے، اس لئے کہ جب مطلقاً '**یکرہ**' ہوتا ہے تو اس سے مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک ایسے مسلمان پر جو دائمی طور پر یہودیوں کے عبادت خانہ میں رہا کرتا تھا تعزیر اور سزا کا فتوی دیا تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب ان تمام صورتوں میں مسلمانوں کے لئے یہود و نصاری کے عبادت خانوں میں داخل ہونے کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے تو نماز پڑھنے کے لئے جانا بطریق اولی مکروہ تحریمی ہوگا۔ بعض لوگ جو معابدِ کفار میں نماز پڑھنے کو اپنے لئے فخر سمجھتے ہیں، یہ ان کی جہالت ہے، بنابریں معابدِ کفار میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ وہ بیت الشیاطین، ماوی الشیاطین، مجمع الشیاطین، محل الشیاطین ہے۔

مطلب تکره الصلاة فی الکنیسة

تنبیه: یؤخذ من التعلیل بأنه محل الشیاطین کراهة الصلاة فی معابد الکفار

لأنها مأوى الشياطين كما صرح به الشافعية، ويؤخذ مما ذكروه عندنا، ففی البحر من كتاب الدعوى عند قول الكنز: ولا يحلفون فی بيت عباداتهم، فی التاترخانية يكره للمسلم الدخول فی البيعة والكنيسة ومنما يكره من حيث أنه مجمع الشياطين لا من حيث أنه ليس له حق الدخول۔۔ اھ قال فی البحر: والظاهر أنما تحريمية لأنها المرادة عند إطلاقهم وقد أفتيت بتعزير مسلم لازم الكنيسة مع اليهود۔۔ اھ

فإذا حرم الدخول فالصلاة أولى وبه ظهر جهل من يدخلها لأجل الصلاة فيها۔ (شامی: ۴۳/۲زکریا) (بحر الرائق: ۳۲۴/۷زکریا)

مطلب في الصلاة في الأرض المغصوبة ودخول البساتين وبناء المسجد في أرض الغير

ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے، غیر مملوک باغات میں داخل ہونے اور غصب شدہ زمین میں مسجد بنانے کا حکم

جن جگہوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، ان میں ایک جگہ غصب شدہ زمین میں یا غیر کی زمین بھی ہے، جبکہ وہ زمین کاشت کی گئی ہو یا جوتی ہوئی ہو۔

اسی کی وضاحت کے لیے یہ مطلب ہے۔ اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے کل چار باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ عبارت کی تصحیح اور اس کے مرادی معنی کی وضاحت۔

(۲) غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

(۳) غیر مملوکہ باغات میں داخل ہونے کا کیا حکم ہے؟

(۴) غصب شدہ زمین میں مسجد بنانے کا کیا حکم ہے؟

(۱) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کو **أرض مغصوبة أو للغير** میں لفظ **للغير** استعمال کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی، کیوں کہ ارض مغصوبہ اسی کو کہا جائے گا جو غیر کی زمین ہو، اس لئے الگ سے **أو للغير** کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کی **أو للغير** سے یہ مراد ہوسکتی ہے کہ غیر کی زمین میں بغیر اجازتِ مالک نماز

پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ غیر کی زمین میں فقط نماز پڑھنے سے غصب متحقق نہیں ہوجاتا۔ یعنی ارض مغصوبہ میں نماز اور بلاغصب غیر کی زمین میں نماز؛ دو الگ الگ صورتیں ہیں۔

(۲) **صلاۃ فی الأرض المغصوبه** کے متعلق الحاوی القدسی میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر مغصوبہ زمین مسلمان اور کافر دونوں کی ہوتو اس صورت میں مسلمان کی مغصوبہ زمین میں نماز پڑھے گا، بشرطیکہ وہ زمین کاشت شدہ نہ ہو۔ پس اگر مسلمان کی زمین کاشت شدہ ہو یا صرف کافر کی مغصوبہ زمین ہوتو راستہ میں نماز پڑھے گا؛ کیوں کہ مختارات النوازل میں ہے کہ راستہ میں ہر شخص کا حق ہے، بناء بریں یہ آدمی راستہ میں نماز پڑھے گا؛ کیوں کہ اس میں اس کا حق موجود ہے۔

مختارات النوازل ہی میں ایک بات یہ بھی موجود ہے :

(الف) ارض غیر میں نماز پڑھنا دو صورتوں میں مکروہ ہے:

(۱) جبکہ ارض غیر زراعت کی گئی ہو۔ (۲) یا کم سے کم جوتی ہوئی ہو۔

(ب) ارض غیر میں نماز پڑھنا دو صورتوں میں جائز ہے، اگر چہ وہ زمین کاشت شدہ یا جوتی ہوئی ہی کیوں نہ ہو۔ (۱) صاحب ارض اور مصلی کے درمیان دوستانہ تعلق ہو۔ (۲) یا مصلی یہ بات جانتا ہو کہ اگر صاحب ارض نے اس کی زمین میں مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو ناپسند نہیں کرے گا تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شرح مہذب میں موجود ہے کہ غصب کی ہوئی زمین کا استعمال مطلقاً گناہ ہے، اس لئے ایسی زمین پر نماز پڑھنا باجماع امت حرام ہے۔

الصلاة فی الأرض المغصوبة حرام بالإجماع (شرح مهذب: ۱۸۵/۴)

اور نماز پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہ گار ہوگا؛ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر ایسی زمین میں نماز پڑھ لی تو نماز ادا ہوجائے گی یا نہیں؟

احناف، مالکیہ اور شوافع اور اکثر فقہاء کے نزدیک کراہت کے ساتھ نماز ادا ہوجائے گی، یہی قول فقہاء حنفیہ میں بشر مریسی کا ہے۔ (مستفاد از قاموس الفقہ: ۴/۴۴۱)

(۳) نیز علامہ شامیؒ نے بطور تنبیہ یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ علامہ عبدالغنی نابلسی نے اپنے والد شیخ اسماعیل کی 'الاحکام' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ نزول فی ارض الغیر اس وقت ممنوع ہے، جب کہ اس زمین کی چہار دیواری ہو یا کوئی حائل ہو، جو زمین میں داخل ہونے سے مانع ہو اور ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت موجود نہ ہو تو اس وقت نزول فی ارض الغیر مکروہ و ممنوع نہیں ہے۔

نیز نزول و عدم نزول فی ارض الغیر میں بنیاد عرفِ عام ہے، کہیں عرفِ عام میں نزول فی ارض الغیر میں مالک ارض راضی ہوتے ہیں اور کہیں راضی نہیں ہوتے۔ مثلاً دمشق میں موسمِ ربیع میں مالک کی اجازت کے بغیر وادی کے باغات میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

یہاں علامہ شامیؒ اپنے زمانہ کے عوام کی بری عادت پر نکیر فرماتے ہیں کہ بہت سے لوگ اپنے گذرنے کے لئے ایسے باغات کی دیواریں گرا دیتے ہیں اور باڑیں ہٹا دیتے ہیں، یہ امر منکر اور حرام ہے۔

(۴) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: منیۃ المصلی میں مذکور ہے کہ: وہ مسجد جو ارضِ مغصوبہ میں بنائی گئی ہو، اس میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حلبی کے اس قول سے ایسی مسجد میں نماز غیر مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے اور 'واقعات' میں موجود ہے کہ شہر کی دیوار اور فصیل پر مسجد بنائی ہوئی ہو تو اس میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے، کیوں کہ یہ عوام کا حق ہے، لہٰذا وہ اللہ کے لئے خالص زمین نہیں تھی، جیسے کہ وہ مسجد جو ارض مغصوبہ میں بنائی گئی ہو، اس میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے۔

اسی طرح آج کل ہمارے زمانہ میں سرکاری زمین پر سرکار اور گورنمنٹ کی اجازت کے بغیر مسجد و مدرسہ و گھر وغیرہ کی تعمیر ہرگز جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں عام لوگوں کا حق ہے، (فتاوی محمودیہ: ۱/ ۸۷ اڈابھیل)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دمشق میں سلیمانیہ مدرسہ مرجہ نامی علاقہ میں بنایا گیا ہے، یہ زمین سلطان نورالدین الشہید نے اہلِ دمشق عوام کی موجودگی میں مسافروں پر وقف کی تھی

اور وقف شہرت کے ساتھ ثابت ہوجاتا ہے، اور یہاں بھی بالشہرۃ وقف ثابت ہوا ہے۔لہٰذا واقف نے زمین مسافروں کے لئے وقف کی تھی مگر وہاں مدرسہ تعمیر کر کے شرطِ واقف کی مخالفت کی گئی ہے، جب کہ شرطِ واقف کے متعلق فقہ کا قاعدہ بھی ہے کہ **'شرط الواقف کنص الشارع'**۔ نیز اس زمین میں آنے والا پانی بھی نہرِ مملوک کا ہے جس کا استعمال ہر ایک کے لئے درست نہیں۔لہٰذا ایسی زمین میں نماز پڑھنا ایک قول کے مطابق مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے قول کے مطابق درست ہی نہ ہوگی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جامع اموی دمشق میں بنے ہوئے یمانیین [1] کے حجروں کا بھی یہی حکم ہوگا، یعنی ارض غیر پر بنے ہوئے ہیں۔ (بعض نسخوں میں یمانیین کی جگہ یمانین بھی مذکور ہے)

مطلب في الصلاة في الأرض المغصوبة ودخول البساتين وبناء المسجد في أرض الغصب

قوله: (وأرض مغصوبة أو للغير) لا حاجة لقوله أو للغير إذ الغصب يستلزمه، أللهم إلا أن يراد الصلاة بغير الإذن وإن كان غير غاصب أفاده أبو السعود ط. وعبارة الحاوي القدسي: والأرض المغصوبة، فإن اضطر بين أرض مسلم وكافر يصلي في أرض المسلم إذا لم تكن مزروعة، فلو مزروعة أو لكافر يصلي في الطريق اهـ: أي لأن له في الطريق حقا كما في مختارات النوازل، وفيها: تكره في أرض الغير لو مزروعة أو مكروبة، إلا إذا كانت بينهما صداقة أو رأى صاحبها لا يكرهه فلا بأس اهـ.

تنبيه: نقل سيدي عبد الغني عن الإحكام لوالده الشيخ إسماعيل أن النزول في أرض الغير إن كان لها حائط أو حائل يمنع منه وإلا فلا، والمعتبر فيه العرف اهـ. قال: يعني عرف الناس بالرضا وعدمه، فلا يجوز الدخول في أيام الربيع إلى بساتين الوادي بدمشق إلا بإذن أصحابها، فما يفعله العامة من هدم الجدران وخرج السياج فهو أمر منكر حرام. ثم قال: وفي شرح المنية للحلبي: بنى مسجدا في أرض

[1] يمانيين: طائفة صوفية تنشد كلام الصوفية بطريقة وألحان خاصة بها كما تقوم ببعض الأشغال الخاصة بها أثناء الانشاد۔ (لطف السمر وقطف الثمر: ۲۹۷/۱۹۲)

غصب لا بأس بالصلاة فيه. وفي الواقعات، بنى مسجدا على سور المدينة لا ينبغي أن يصلي فيه لأنه حق العامة فلم يخلص لله تعالى كالمبني في أرض مغصوبة اهـ. ثم قال: ومدرسة السليمانية في دمشق مبنية في أرض المرجة التي وقفها السلطان نور الدين الشهيد على أبناء السبيل بشهادة عامة أهل دمشق والوقف يثبت بالشهرة، فتلك المدرسة خولف في بنائها شرط واقف الأرض الذي هو كنص الشارع، فالصلاة فيها مكروهة تحريما في قول، وغير صحيحة في قول آخر كما نقله في جامع الفتاوى، وكذا ماؤها مأخوذ من نهر مملوك، ومن هذا القبيل حجرة اليمانيين في الجامع الأموي، ولا حول ولا قوة إلا بالله اهـ. (۲/۴۴)

مطلب: المواضع التي يندب لها الأذان في غير الصلاة

نماز کے علاوہ کن کن مواقع پر اذان دینا مستحب ہے؟

علامہ تمرتاشیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اذان صرف پنج وقتہ فرائض اور جمعہ کے لئے سنت مؤکدہ ہیں، اس کے علاوہ دوسری نمازیں مثلاً: سنن، تراویح، عیدین، کسوف، خسوف، استسقاء اور وتر وغیرہ کے لئے اذان دینا مسنون نہیں ہے۔

لا يسن لغيرها كعيد ووتر وجنازة وكسوف واستسقاء وتراويح وسنن رواتب (شامی: ۲/۵۰)

اسی پر علامہ شامیؒ نے '**المواضع التی یندب لها الاذان فی غیر الصلاۃ**' کا مطلب قائم فرمایا ہے کہ نماز کے علاوہ بعض دیگر مواقع کے لئے بھی اذان دینا مستحب ہے، چنانچہ اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے نماز کے علاوہ جن جن مقاصد اور مواقع پر اذان دینا مستحب ہے ان کی وضاحت فرمائی ہے اور بعض پر نکیر فرمائی ہے، علامہ شامی نے اذان فی غیر الصلاۃ کے لئے تقریباً ۹ مواقع ذکر فرمائیں ہیں۔

اولاً علامہ شامیؒ نے اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ نماز کے علاوہ نومولود کے کان میں اذان دینا مسنون ہے، نیز علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق کے حوالے سے یہ بات بھی ذکر فرمائی ہے کہ میں نے کتبِ شوافع میں دیکھا ہے کہ انہوں نے

نماز کے علاوہ بعض دیگر مقاصد کے لئے بھی اذان دینے کو مسنون قرار دیا ہے۔

(۱) نومولود کے کان میں اذان دینا۔

(۲) جو شخص غم زدہ ہو، اس کے کان میں اذان دینا۔ ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ المفاتیح میں فرمایا ہے کہ پریشان شخص دوسرے کو کہے کہ اس کے کان میں اذان دے، یہ اس کے لئے سنت ہے؛ کیوں کہ اذان اس کی پریشانی کو زائل کر دے گی، اسی طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے غمگین دیکھ کر فرمایا: ابن ابی طالب! میں تمہیں غمگین دیکھ رہا ہوں؟ میں نے کہا: جی ہاں: آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے گھر والوں میں سے کسی سے کہو کہ وہ تمہارے کان میں اذان پڑھے، کیوں کہ یہ غم کا علاج ہے۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ عمل کیا تو میرا غم دور ہو گیا۔ کتابوں میں ہے کہ اس حدیث کے تمام راویوں نے اس عمل کو آزما کر دیکھا تو سب نے اس کو مجرب پایا۔

ما أخرجه الديلمى عن على كرم الله وجهه قال: رآنى النبى صلى الله عليه وآله وسلم حزينا فقال يا ابن أبى طالب أراك حزينا فمر بعض أهلك يؤذن فى أذنك فإنه دواء للهم فجربته فوجدته كذالك وقال: كل من روى من رواية الديلمى أنه جربه فوجده كذالك۔ (مواهب الجليل: ۸۵/۲ دار الكتب العلمية)

اس سلسلہ میں اور بھی احادیث وارد ہوئی ہیں، جس کو ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح میں تحریر فرمایا ہے۔ تفصیل کے لئے وہاں رجوع کریں۔

(۳) جس شخص کو بیماری کے دورے پڑتے ہو یعنی مرغی کے مریض کے کان میں اذان دینا۔

(۴) جس شخص پر غصہ غالب ہو جائے اس کے کان میں اذان دینا۔

(۵) جب کسی آدمی یا جانور کی بد خلقی ظاہر ہو تو اس کے کان میں اذان دینا اور جانور کی بد خلقی یہ ہے کہ جانور بدک جائے۔

(۶) جب دشمن کی فوج حملہ آور ہو تو اس وقت اذان دی جائے۔

(۷) آگ لگنے کے وقت اذان دی جائے۔

قبر پر اذان دینا :

علامہ شامیؒ نے صیغۂ تمریض کے ساتھ یہ بات بھی نقل فرمائی ہے کہ میت کو قبر میں اتارتے وقت بھی اذان دینا مستحب ہے، اس بات پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب وہ دنیا میں آیا تھا تو اذان کہی گئی تھی تو دنیا سے جاتے وقت بھی اذان دی جائے، لیکن علامہ ابن حجر ہیثمیؒ نے الایعاب شرح العباب میں 'اذان عند انزال المیت القبر' کی تردید فرمائی ہے، اس کو نادرست قرار دیا ہے اور فرمایا یہ احداث فی الدین ہے، نیز خود علامہ شامیؒ نے آگے '**مطلب فی دفن المیت**' کے تحت تنبیہ کا عنوان لگا کر اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ ابن حجر ہیثمی نے الفتاوی الکبری الفقہیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ اذان غیر مسنون اور بدعت ہے اور اس کو نومولود کی اذان پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

تنبیہ : فی الاقتصاد علی ماذکر من الوارد إشارة إلی أنه لایسن الأذان عند إدخال المیت فی قبره کما هو المعتاد الآن وقد صرح ابن حجر فی فتاویه بأنه بدعة وقال: من ظن أنه سنة قیاسًا علی ندبهما للمولود إلحاقا لخاتمة الأمر بابتدائه فلم یصب۔ (۱۴۱/۳ شامی زکریا)

اس سلسلہ کی مزید تفصیل مولانا محمد منظور نعمانی کے رسالہ '**إمعان النظر فی أذان القبر**' میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

(۸) سرکش جنات کے شر سے بچنے کے لئے اذان دینا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جنات کے شر سے بچنے کے لئے اذان دینا تو حدیث سے بھی ثابت ہے، چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے:

عن جابر بن عبد اللّٰه قال قال رسول اللّٰه ﷺ إذا تغولت لکم الغیلان فنادوا بالأذان (۱۰/۱۶۰ باب الغیلان اذا رئیت مایقول الرجل مکتبة رشید)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ تغول غیلان کے سلسلہ میں امدادالاحکام میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

بعض علماء نے تغول غیلان کی حدیث سے طاعون کے لئے اذان کو مشروع کہا ہے، مگر ہم کو اس میں کلام ہے، ہمارے نزدیک تغول غیلان سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی صورت

نمودار ہو جس میں جنات کا سامنے موجود ہونا اور غلبہ وتمرد کرنا محسوس ہو، جیسا کہ رات کو سفر کرتے ہوئے بعض دفعہ جنگلوں میں جنات کی آوازیں یا ڈراونی شکلیں نظر آیا کرتی ہیں، اس وقت اذان دینا مشروع ہے اور طاعون میں جنات کا وجود اور غلبہ محسوس نہیں ہوتا؛ بلکہ محض سمعاً ونقلاً معلوم ہوا ہے۔ واللہ اعلم (۱/۲۰۴ مکتبۃ دار العلوم کراچی)[۱]

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ان تمام مواقع پر اذان دینا ہم احناف کے یہاں بھی صحیح ہے، اس میں کوئی بعد نہیں ہے، کیوں کہ جس چیز کے بارے میں خبر صحیح وارد ہوئی ہو اور اس کے معارض کوئی حدیث وارد نہ ہوئی ہو تو وہ مجتہد کا مذہب ہوتا ہے، اگر چہ مجتہد نے اس کی صراحت نہ کی ہو۔

علامہ شامیؒ مقدمہ میں (ص:۱۶۷ زکریا) یہ مطلب قائم کر چکے ہیں کہ **صح عن الإمام أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي** اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے ابن عبد البر اور علامہ شعرانی کے حوالے سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک سے یہ بات ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے: "**إذا صح الحديث فهو مذهبي**'

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان مواقع میں اذان دینا اگر چہ حدیث صحیح سے ثابت نہ ہو بلکہ ضعیف حدیث سے ثابت ہو تو بھی استحباب کے لئے کافی ہے، کیوں کہ فضائل اعمال کے باب میں ضعیف حدیث پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

(۹) علامہ ابن حجر ہیثمی نے تحفۃ المحتاج میں ایک اور اضافہ فرمایا ہے کہ مسافر کے پیچھے (یعنی رخصت کرتے وقت) اذان واقامت کہی جائے۔

علامہ مدنیؒ فرماتے ہیں کہ شرعۃ الاسلام میں اس پر اور ایک اضافہ ہے کہ اس شخص کے لئے بھی اذان دینا مسنون ہے جو خالی زمین مثلاً جنگل وغیرہ میں راستہ بھٹک گیا ہوں،

[۱] جس وقت یہ تحریر لکھی جا رہی ہے، ہمارے ملک ہندوستان میں اور پورے عالم میں ایک خطرناک وبائی بخار (COVID-19) نے تباہی مچا رکھی ہے، اور احتیاطی طور پر سارے عالم میں تعلیم، تجارت، سفر اور دیگر تمام مصروفیات بند ہیں۔ چنانچہ اس وبا میں بھی اذان دینے یا نہ دینے کا مسئلہ سوشل میڈیا پر موضوع گفتگو بنا ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مسافر راستہ بھول جائے یا کوئی شخص جنگل میں راستہ بھٹک جائے تو ان کے لئے اذان دینا مسنون ہے۔ فقہاء کرام نے نماز کے علاوہ اذان کے جتنے مواقع بیان فرمائے ہیں ان کے علاوہ آندھی، بارش، وبا، فتنہ وغیرہ کے اوقات میں اذان دینا درست نہیں ہے، بلکہ احداث فی الدین ہے۔

مطلب في المواضع التي يندب لها الأذان في غير الصلاة

(قوله: لا يسن لغيرها) أي من الصلوات وإلا فيندب للمولود. وفي حاشية البحر للخير الرملي: رأيت في كتب الشافعية أنه قد يسن الأذان لغير الصلاة، كما في أذان المولود، والمهموم، والمصروع، والغضبان، ومن ساء خلقه من إنسان أو بهيمة، وعند مزدحم الجيش، وعند الحريق، قيل وعند إنزال الميت القبر قياسا على أول خروجه للدنيا، لكن رده ابن حجر في شرح العباب، وعند تغول الغيلان: أي عند تمرد الجن لخبر صحيح فيه. أقول: لا بعد فيه عندنا. اهـ. أي لأن ما صح فيه الخبر بلا معارض فهو مذهب للمجتهد وإن لم ينص عليه، لما قدمناه في الخطبة عن الحافظ ابن عبد البر والعارف الشعراني عن كل من الأئمة الأربعة أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، على أنه في فضائل الأعمال يجوز العمل بالحديث الضعيف كما مر أول كتاب الطهارة، هذا، وزاد ابن حجر في التحفة: الأذان والإقامة خلف المسافر. قال المدني: أقول وزاد في شرعة الإسلام لمن ضل الطريق في أرض قفر: أي خالية من الناس. وقال المنلا علي في شرح المشكاة قالوا: يسن للمهموم أن يأمر غيره أن يؤذن في أذانه فإنه يزيل الهم، كذا عن علي - رضي الله عنه - ونقل الأحاديث الواردة في ذلك فراجعه. اهـ. (شامی: ۲/۵۰)

مطلب في الكلام على حديث: 'الأذان جزم'

حدیث پاک 'الأذان جزم' پر کلام

علامہ شامیؒ نے اذان میں اللہ اکبر کی راء کے اعراب کے سلسلہ میں مختلف اقوال اور قول راجح کی وضاحت اور حدیث 'الاذان جزم' کے مختلف مطالب اور اس کے مصداق کی

وضاحت اور تنقیح کے لئے کتاب الصلوۃ میں دو مطلب قائم فرمائے ہیں:

(۱) مطلب فی الکلام علی حدیث: 'الاذان جزمٌ' (۲/۱۵زکریا)

(۲) مطلب فی حدیث: 'الاذان جزم' (۲/۱۸۰ زکریا)

<u>اذان کی تکبیرات کا حکم</u>

باتفاق جمیع فقہاء اذان میں دو تکبیر ایک کلمہ کے بمنزلہ ہیں، چنانچہ شامی میں ہے:

ویترسل فیه بسکتة بین کل کلمتین وهذه السکتة بعد کل تکبیرتین لا بینهما

کما أفاده فی الإمداد أخذا من الحدیث وبه صرح فی التاتر خانیة (۲/۵۳ زکریا)

لہٰذا اب دو تکبیروں میں سے دوسری اور چوتھی تکبیر کی راء تو وقف کی وجہ سے ساکن ہی پڑھی جائے گی اور اس کا رفع خطا ہے۔

جب کہ اذان کی پہلی اور تیسری تکبیر کی راء کی حرکت کے بارے میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تین قول ہیں: (۱) سکون (۲) فتحہ (۳) ضمہ۔

(۱) سکون یعنی: **اللّٰہ اکبرْ، اللّٰہ اکبرْ**۔ حرکت و اعراب کے بغیر راء ساکن رہے گی، امداد الفتاح، تبیین الحقائق، بدائع الصنائع اور شافعیہ کی ایک جماعت کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امداد الفتاح میں ہے کہ مؤذن راء پر سکون پڑھے گا، اور علامہ زیلعی اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ سکون وقف کے سبب ہوگا اور اذان میں وقفِ حقیقی ہوگا، یعنی سانس بھی منقطع ہوگا اور اعراب بھی سکون کا ہوگا، اور اقامت میں وقف منوی ہوگا یعنی سانس منقطع نہ ہوگا، کیوں کہ اقامت میں حدر ہے، ہاں اعراب میں سکون پڑھا جائے گا، آگے علامہ شامیؒ نے چند سطروں کے بعد لکھا ہے کہ امداد الفتاح اور زیلعی کی یہ بات پہلی اور تیسری تکبیر کی راء کے بارے میں ہی ماننا اولی ہے، نہ کہ دوسری اور چوتھی تکبیر کی راء کے بارے میں۔ ان حضرات کی دلیل بھی 'حدیث جزم' ہے یعنی اذان کا ہر کلمہ ساکن ہوگا۔

مطلب فی الکلام علی حدیث الأذان جزمٌ

وفی الإمداد : ویحزم الراء أی یسکنها فی التکبیر قال الزیلعی : یعنی علی الوقف لکن فی الأذان حقیقة وفی الإقامة ینوی الوقف ۔۔ اھ ای للحدر، وروی ذلک عن النخعی موقوفا علیه ومرفوعًا إلی النبی ﷺ قال الأذان جزم والإقامة جزم، والتکبیر جزم اھ، قلت والحاصل أن التکبیرة الثانیة فی الأذان ساکنة الراء للوقف حقیقةً ورفعها خطأ وأما التکبیر الأولی من کل تکبیرتین منه وجمیع تکبیرات الإقامة فقیل محرکة الراء بالفتحه علی نیة الوقف وقیل بالضمة إعرابا وقیل ساکنة بلاحرکة علی ما هو ظاهر کلام الإمداد والزیلعی والبدائع وجماعة من الشافعیة۔ (شامی: ۲/۵۱ زکریا)

(۲) فتحہ یعنی **اللہ اکبرَ اللہ اکبرْ** کیوں کہ ترمذی شریف کی حدیث میں ابراہیم نخعی سے موقوفاً مروی ہے کہ **الأذان جزم والإقامة جزمٌ والتکبیر جزمٌ**؛ لہٰذا جب اذان کے تمام کلمات مجزوم وساکن ہیں تو پہلی تکبیر کی راء بھی ساکن ہے، پھر اس کے دوسری تکبیر کے ساتھ وصل کے وقت اتصال بہ نیت وقف کے سبب دو ساکن (راء اور لام جلالہ) جمع ہو گئے اور اب یا تو اسم جلالہ (اللہ) کے ہمزہ کا فتحہ راء کی طرف منتقل ہو گیا یا اجتماع ساکنین علی غیر حدہ کے سبب پہلے ساکن (راء) پر فتحہ آ گیا تو اللہ اکبرَ اللہ اکبرْ ہو گیا اور کسرہ اس لئے نہیں آیا کہ لام جلالہ کی صفتِ تفخیم کی محافظت باقی رہے اور دونوں وجوہ کی نظیر الم اللہ (عمران: آیت: ۱، ۲)، ہے یہ ابن الانباری کا قول ہے جس کو علامہ شامیؒ نے مجموعۃ الحفید الہروی کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

(۳) ضمہ یعنی **اللہ اکبرُ اللہ اکبرْ** کیوں کہ عربی ونحوی قواعد کا مقتضی یہی ہے، اور پہلی وجہ رفع کے ظاہر ہونے کی یہ ہے کہ 'اکبرُ' 'اللہ' مبتدا کی خبر ہے اور خبر مرفوع ہوتی ہے ،اس لئے اکبرُ پر ضمہ پڑھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ رفع کے اولی اور ظاہر ہونے کو راجح سمجھتے ہیں، اس لئے اولاً انہوں نے مجموعۃ الحفید الہروی کے حوالے سے ابن الانباری اور المغنی کے فتحہ والے قول پر کیا ہوا رداور

جواب نقل فرمایا ہے، کہ ہمزۂ وصل کا اعراب کسی بھی درجہ میں ثابت نہیں ہوتا کہ اس کو ماقبل کی طرف نقل کیا جائے، نیز الم اللہ اور اللہ اکبر میں فرق ہے، اس لئے کہ الم میں میم کا کوئی اصلی اعراب نہیں، جب کے اللہ اکبر کا اعراب رفع (بہ سبب خبر) ثابت ہے۔ اور بقول مبرد گرچہ کلمات اذان کا اعراب سمعی اور توقیفی ہے، مگر وہ اعراب قواعد کے مطابق ہی ہے۔

ضمہ و فتح کے اعراب کی یہ تفصیل شامی میں مذکورہ مطلب کے عنوان سے پہلے کی سطروں میں مذکور ہے۔ جب کہ آگے آنے والی رفع کی دوسری وجہ اسی مطلب کے تحت آگے کی عبارت میں مذکور ہے۔

دوسری وجہ رفع کے ظاہر ہونے کی یہ ذکر فرمائی ہے کہ جزم اور فتحہ کی جو دلیل ہے یعنی حدیث جزم، وہ ثابت نہیں، اس کے لئے علامہ شامی نے علامہ جراحی کی کشف الخفاء کا حوالے دیا ہے کہ علامہ سیوطی سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا گیا تو جواب دیا کہ یہ حدیث ثابت نہیں، اور یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے، یہی بات حافظ ابن حجر عسقلانی نے ذکر فرمائی ہے اور پھر بھی اس کا معنی جزم بہ معنی سکون نہیں، بلکہ اس کے معنی مقطوع المد کے ہیں ،یعنی مد کے بغیر مقصور پڑھنا ہے، مد نہ کرنا ہے، **کما قال جماعة منهم الرافعي و ابن الاثيرانه لايمد**۔ علامہ شامیؒ نے کتاب الصلوۃ میں بھی **مطلب فی حديث الاذان جزمٌ** کے تحت کافی کا قول بحوالہ حلبۃ نقل کیا ہے کہ حدیث میں جزم سے مراد حرکت میں اشباع کرنے سے باز رہنا، اور ہمزہ لمبا کرنے اور مدِّ فاحش سے بچنا ہے۔

وفی مجموع الحفید الهروی ونصه : فائدة فی روضة العلماء قال ابن الأنباری: عوام الناس يضمون الراء فی أکبر وکان المبرد يقول: الأذان سمع موقوفًا فی مقاطيعه والأصل فی أکبرْ تسکين الراء فحولت حرکة ألف اسم الله إلی الراء کما فی 'الم، الله'۔

وفی المغنی :حرکة الراء فتحة وإن وصل بنية الوقف ثم قيل فی حرکة الساکنين ولم يکسر حفظا لتفخيم الله وقيل نقلت حرکة الهمزة وکل هذا خروج عن الظاهر والصواب أن حرکة الراء ضمة إعراب وليس لهمزة الوصل ثبوت فی الدرج

فتنقل حركتها و بالجملة الفرق بين الأذان وبين 'الم الله' ظاهر فإنه ليس 'الم الله' حركة إعراب أصلا وقد كانت لكلمات الأذان إعرابا إلا أنه سمعت موقوفة. (شامی :۲/۱۵زکریا)

والذى يظهر الأعراب، لماذكره الشارح عن الطلبة ولما قدمناه ولما فى الأحاديث المشتهرة للجراحى أنه سئل السيوطى عن هذا الحديث فقال: هو غير ثابت كما قال الحافظ ابن حجر وإنما هو من قول إبراهيم النخعى ومعناه كما قال جماعة منهم الرافع وابن الأثير أنه لا يمد۔ (شامی: ۵۱/۲)

محب طبری پر رد:

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر امام جراحی کی کشف الخفاء کے حوالے سے محب طبری کا قول اور اس پر جراحی کا تفصیلی رد بھی نقل کیا ہے۔

محب طبری نے 'الاذان جزم' کا عجیب وغریب مفہوم بیان فرمایا ہے کہ الاذان جزم کے دو معنی ہیں: (۱) نہ مد کیا جائے گا (۲) نہ اس کے آخری حرف کو اعراب دیا جائے گا۔

علامہ حصکفیؒ نے بھی اس مقام پر 'طلبۃ' کے حوالے سے فتاوی صوفیہ میں مذکور اس حدیث کے یہی دو معنی 'او' کے ذریعہ بیان کئے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اس مفہوم کا دوسرا جزء **لا یعرب آخرہ** چند وجوہات کی بناء پر قابل رد ہے۔

(۱) پہلی وجہ 'الاذان جزم' کا ابرہیم نخعی سے راویوں نے جو مفہوم بیان کیا ہے، اس کے بالکل برعکس یہ مفہوم ہے اور اس سلسلہ میں اصول بھی یہی ہے کہ راوی کی تفسیر کی طرف رجوع کیا جائے اور راوی کی تفسیر اس مفہوم کے خلاف ہے۔

(۲) دوسری وجہ: جزم کا یہ مفہوم علماءِ حدیث وفقہ کی بیان کردہ تفسیر اور وضاحت کے خلاف ہے۔

(۳) تیسری وجہ: اعرابی حرکت کے حذف کو جزم کہنا اصطلاح حادث ہے، جو صدر اول یعنی نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور میں یا ابراہیم نخعی کے دور میں مستعمل نہیں تھی، بلکہ بعد میں

نحویوں کے نزدیک یہ اصطلاح مقرر ہوئی؛ لہٰذا جزم کو اصطلاح حادث پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔ نیز نحویوں کی اصطلاح میں جازم کے سبب سے اعرابی حرکت حذف کرنے کو جزم کہتے ہیں، مطلقاً حذفِ حرکت کو جزم نہیں کہتے، جب کہ اذان میں کوئی عامل جازم نہیں ہے۔

وأغرب المحب الطبری فقال : معناه لایمد ولایعرب آخره وهذا الثانی مردود بوجوه۔ أحدها : مخالفته لتفسیر الراوی عن النخعی والرجوع إلی تفسیره أولی کما تقرر فی الأصول

ثانیها : مخالفته لما فسره به أهل الحدیث والفقه

ثالثها : إطلاق الجزم علی حذف الحرکة الإعرابیة ولم یکن معهودا فی الصدر الاول وإنما هو اصطلاح حادث فلا یصح الحمل علیه اه وتمام الکلام علیه هناک فراجعه علی أن الجزم فی الاصطلاح الحادث عند النحویین حذف حرکه الإعراب للجازم فقط لا مطلقا۔ (شامی: ۵۲/۲)

عبدالغنی نابلسیؒ کا قول

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے پھر شیخ عبدالغنی نابلسی کا اللہ اکبر کی راء کے فتحہ کے سلسلہ میں ایک رسالہ دیکھا جس کا نام '**تصدیق من أخبر بفتح راء اللّٰہ اکبر**' ہے جس میں انہوں نے 'اللہ اکبرُ' کی راء کے فتحہ کے صحیح ہونے اور اس سے متعلق تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس رسالہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اذان کی تکبیرات میں دو سنت طریقے ہیں۔

(۱) اذان میں پہلے، تیسرے اور پانچویں اللہ اکبر کی راء ساکن ہوگی۔

(۲) یا اذان میں پہلے، تیسرے اور پانچویں اللہ اکبر کی راء کو مفتوح کر کے دوسری چوتھی اور چھٹی تکبیر کے ساتھ ملا لیا جائے یعنی اللہ اکبرَ اللہ اکبرُ ۔ اللہ اکبرَ اللہ اکبرُ گویا پہلے اللہ اکبر کی راء پر زبر لگا کر دوسرے اللہ اکبرُ سے ملا کر اس طرح کہے کہ اللہ اکبرَ اللہ اکبرُ تو یہ صحیح ہے۔

اور اذان میں پہلے، تیسرے اور پانچویں اللہ اکبر کی راء پر ضمہ پڑھنا خلاف سنت

ہے؛ کیوں کہ حدیث جزم کی وجہ سے پہلے اور تیسرے اور پانچویں اللہ اکبر پر بھی وقف کے حکم کی وجہ سے اس کلمہ کا آخر بھی ساکن اصلی کی طرح ہوگیا، پس اب اگر اس کو مابعد سے متصل کریں گے تو اجتماع ساکنین کے مذکورہ قاعدے کے مطابق فتحہ دیں گے۔

نوٹ: یہ فقط علامہ نابلسی کے رسالہ کا خلاصہ ہے، علامہ شامیؒ کی رائے اور ترجیح ماقبل میں گذر چکی کہ وہ ضمہ کو راجح قرار دیتے ہیں۔

ثم رأيت لسيدى عبد الغنى رسالة فى هذه المسألة سماها : تصديق من أخبر بفتح راء اللّٰه أكبرَ أكثر فيها النقل۔

وحاصلها أن السنة أن يسكن الراء من الله أكبر الأول أو يصلها بالله أكبر الثانية فإن سكنها كفى وإن وصلها نوى السكون فحرك الراء بالفتحة فإن ضمها خالف السنة لأن طلب الوقوف على أكبر الأول صيره كالساكن أصالة فحرك بالفتح (شامی: ۲/۵۲ زکریا)

اذان کے بقیہ کلمات کا حکم

اذان کی شروع کی چار اور آخیر کی دو تکبیروں کے علاوہ باقی نو جملوں (شہادتین اولیین، شہادتین اخرین، حیعلتین اولیین، حیعلتین اخرین، تہلیل) کے آخری حرف پر آواز اور سانس کے انقطاع کے ذریعہ حقیقی واصطلاحی وقف کرنا مسنون ومستحب ہے۔ کیوں کہ اذان کے کلمات میں ترسل وتمہل اور انفصال وتوقف اور قطع وسکتہ مستحسن ہے۔

چنانچہ حدیث جابرؓ میں ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال لبلالٍ اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر (ترمذی شریف: باب ماجاء فی الترسل فی الاذان)

نماز کی تکبیرات کا حکم

علامہ شامیؒ نے باب صفۃ الصلوۃ میں 'الاذان جزم' کا مطلب قائم فرمایا ہے کہ جسکے تحت علامہ شامیؒ نے حلبۃ المجلی فی شرح منیۃ المصلی کے حوالے سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ نماز میں تکبیر تحریمہ اور تکبیراتِ انتقالیہ میں اللہ اکبر کی راء کو بالجزم والسکون ہی پڑھا جائے گا۔

مطلب فی حدیث: 'الاذان الجزمٌ'.

قال فی الحلبة ثم اعلم أن المسنون جزم التکبیر سواء کان للافتتاح أو فی أثناء الصلاة قالوا لحدیث إبراهیم النخعی موقوفًا علیه و مرفوعًا 'الأذان جزم والإقامة جزم والتکبیر جزم'. قال فی الکافی: والمراد الإمساک عن إشباع الحرکة والتعمق فیها والإضراب عن الهمز المفرط والمد الفاحش ثم الهاء ترفع بلا خلاف وأما الراء ففی المضمرات عن المحیط إن شاء بالرفع أو بالجزم وفی المبتغی: الأصل فیه الجزم لقول ﷺ "التکبیر حزم والتسمیع جزم"۔اھ (شامی: ۱۸۰/۲)

اقامت کی ادائیگی کا طریقہ

اقامت کی ادائیگی میں اذان کے برخلاف حدر و اسراع اور عجلت و تیزی اور روانی اولی اور مسنون و محمود ہے، جیسا کہ حدیثِ جابر میں ہے: **اذا أقمت فاحدر** اسلئے اس کے کلمات میں اتصال وارتباط کر کے ان کو شفعاً شفعاً ادا کرنا مستحب ہے، اس طرح کے وہ دو دو کلمات و جمل جو اذان میں دو سانسوں میں انقطاعاً پڑھے جاتے ہیں، ان کو اقامت میں ایک ہی سانس میں جمعاً و وصلاً ادا کریں، پس اس کے سترہ کلمات کو ۹ سانسوں میں تلاوت کریں گے، یعنی (۱) اللہ اکبر اللہ اکبر، اللہ اکبر اللہ اکبر (۲) شہادتین اولیین (۳) شہادتین اخرین (۴) حیعلتین اولیین (۵) حیعلتین اخیرین (۶) قد قامت الصلوۃ (۷) قد قامت الصلاۃ (۸) تکبیرتین (۹) تہلیل و توحید لا الہ اللہ (اعلاء السنن: ۱۱۴/۲، ادارۃ القرآن کراچی، آداب اذان و اقامت: ۴۰، تحفۃ الالمعی: ۵۰۷/۱) اور اذان کے خلاف اس میں حدر کا حکم اس بنا پر ہے کہ اذان کا مقصود تو دعوت و اعلام و تنبیہ و احضار، اظہارِ شعارِ اسلام و عظمتِ دین ہے، پس اذان میں تو ہر جملہ کو مستقلاً و مفرداً بطور تقریر ہی کے ادا کرنا موزوں ہے، مگر اقامت کا مقصد محض قیام صلاۃ کی خبر ہے، نہ کہ احضار و دعوت، اس لئے اس میں حدر ہی مناسب ہے۔

اب رہا آخری حروف کے اعراب کا مسئلہ، سو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذکورہ بالا موقعوں میں سے ہر ایک کے دوسرے کلمہ پر تو وقف حقیقی ہے، جو انقطاعِ صوت و نفس مع

ترک الحرکۃ وابدل التاء بالہاء کے ذریعہ ہوگا؛ کیوں کہ ابراہیم نخعیؒ کی حدیثِ موقوف میں **والإقامة جزم** وارد ہوا ہے، اور شروع کی چار تکبیروں میں سے دوسری کا اخیر، اور شہادتین اولین میں سے پہلی شہادت کا اخیر، شہادتین اخیرین میں سے پہلی شہادت کا اخیر وغیرہ وغیرہ؛ سوان کے بارے میں فقہاء کا ظاہر کلام یہی ہے کہ ان کے اخیر حرف پر وقف منوی وحکمی ہے، جو انقطاعِ نفس کے بغیر ہے۔

(۱) اَللّٰہُ أَکْبَرُ اَللّٰہُ أَکْبَرْ (وقف حکمی) اَللّٰہُ أَکْبَرُ اَللّٰہُ أَکْبَرْ (وقف حقیقی)

(۲) أَشهد أن لا إله إلا اللّٰهُ (وقف حکمی) أشهد أن لا إله إلا اللّٰهُ (وقف حقیقی)

(۳) أشهد أن محمداً رسول اللّٰهُ (وقف حکمی)

أشهد أن محمدا رسول اللّٰهُ (وقف حقیقی)

(۴) حی علی الصلاةُ (وقف حکمی) حی علی الصلاةُ (وقف حقیقی)

(۵) حی علی الفلاحُ (وقف حکمی) حی علی الفلاحُ (وقف حقیقی)

(۶) قد قامت الصلوةُ (وقف حقیقی)

(۷) قد قامت الصلوةُ (وقف حقیقی)

(۸) اللّٰه اکبرُ اللّٰه اکبرْ (وقف حقیقی)

(۹) لا إله إلا اللّٰه (وقف حقیقی)

اعلاء السنن میں ہے:

وأن یوتر الإقامة أی الإیتار فی النفس والصوت لا فی الکلمات إلا الإقامة فیقول 'قد قامت الصلاة' فی نفسین مترسلا لأنه هو روح الإقامة، کذا فی فیض الباری (۱۱۴/۲ ادارة القرآن)

مطلب: في أول من بني المنائر للاذان

اذان دینے کے لئے سب سے پہلے مینار کی تعمیر کس نے کی ہے؟

علامہ تمرتاشیؒ نے مینارے میں اذان کا حکم بیان فرمایا ہے کہ: اگر مؤذن مینار کے اندر اذان دیتا ہو اور محض چہرہ گھمانے سے آواز باہر نہ پہنچے اور وہاں جگہ کشادہ ہو تو وہاں

مؤذن کے لیے اجازت ہے کہ مینارہ میں گھومے اورحی علی الصلاۃ کہتے ہوئے دائیں طاقچے سے سر نکالے اورحی علی الفلاح کہتے ہوئے بائیں طاقچے سے سر نکالے تاکہ اذان کی آواز لوگوں تک پہنچ سکے۔

بحر الرائق میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں اذان گاہ نہیں تھی۔

(ویستدیر فی المنارة) یعنی: إن لم یتم الإعلام یتحویل وجهه مع ثبات قدمیه ولم تکن فی زمنه صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مئذنة بحر، فی الدر لو متسعة ویخرج رأسه منها أی من کوتها الیمنی إتیا بالصلاة ثم یذهب ویخرج رأسه من الکوة الیسری أتیا بالفلاح (شامی: ۲/۵۵ زکریا)

اسی پر علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا کہ سب سے پہلے اذان کے لئے مینار کس نے بنائے؟ اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اسی کی وضاحت فرمائی ہے۔

منارہ اور مینار: اس بناءِ مرتفع کو کہتے ہیں جو مسجد میں اذان کے لئے بنائی جاتی ہے، اصل میں یہ منورہ تھا یعنی موضع النور، روشنی کی جگہ، جس کا مقصد چلنے والے مسافروں کے لئے بلند جگہ پر روشنی کر کے انہیں راستے اور منزل سے باخبر رکھنا تھا۔ اسی کو میذنہ بھی کہتے ہیں، عہد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں مسجد نبوی وغیرہ میں یہ متعارف مینار نہیں تھے۔

ابو داؤد شریف میں کتاب الاذان میں باب الاذان فوق المنارۃ کے تحت امام ابو داؤدؒ نے ایک روایت بیان فرمائی ہے، مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ایک صحابیہ (نا معلوم الاسم) فرماتی ہیں کہ مسجد نبوی کے اردگرد جو مکانات تھے، ان میں میرا گھر سب سے زیادہ اونچا تھا، اس لئے حضرت بلالؓ صبح کی اذان ان کی چھت پر جا کر دیا کرتے تھے، (اسی بات کو علامہ شامیؒ نے طبقات ابن سعد کے حوالے سے بیان فرمائی ہے، اور طبقات ابن سعد کی روایت کے مطابق یہ خاتون زید بن ثابت کی والدہ ماجدہ ہیں؛ محدثین نے ان کا نام ذکر نہیں کیا) حتی کہ مسجد نبوی تعمیر ہوگئی اور جب مسجد تعمیر ہوگئی تو اس کی چھت پر کوئی چیز رکھ دی جاتی، جس پر چڑھ کر یہ اذان دیا کرتے تھے۔

عہد صحابہ و تابعین میں میناروں کی ابتداء ہوئی تب سے مینار مسجد کی خاص علامت

سمجھے جاتے ہیں۔سب سے پہلے حضرت امیر معاویہؓ کے حکم سے مصر میں مسلمہ بن مخلد انصاریؓ نے مینار بنوائے، قبل ازیں یہاں مینار نہیں تھے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ اسماعیل کی شرح الاحکام میں علامہ سیوطی کی **الوسائل الی معرفة الأوائل** کے حوالے سے مذکور ہے کہ مصر میں مینار پر چڑھ کر سب سے پہلے شرحبیل بن عامر المرادی نے اذان دی۔

مطلب فی اول من بنی المنائر للأذان

قلت:وفی شرح الشيخ اسماعيل عن الأوائل السيوطی أن أول من رقی منارة مصر للأذان شرحبيل بن عامر المرادی وبنی مسلمة المنائر للأذان بأمر معاوية و لم تكن قبل ذلك وقال ابن وسعد بالسند إلى أم زيد بن ثابت:كان بيتی أطول بيت حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه من أول ما أذن إلى أن بنی رسول الله مسجده فكان يؤذن بعد على ظهر المسجد وقد رفع له بشیء فوق ظهره (شامی:۲/۵۴زكريا) منحة الخالق على البحر الرائق:۱/۴۵۰زكريا)

مطلب في أذان الجوق

اذان الجوق کی حقیقت کیا ہے؟

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے 'اذان الجوق' کے متعلق وضاحت فرمائی ہے کہ کب؟اور کس نے؟اس اذان کی ابتداء فرمائی؟اور اس کی کیفیت کیا ہوتی ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سیوطیؒ نے **الوسائل إلی معرفة الأوائل** میں ذکر فرمایا ہے کہ سب سے پہلے 'اجتماعی اذان' (اذان الجوق) کو بنوامیہ نے شروع کیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اذان الجوق کے متعلق زیادہ تفصیل ذکر نہیں فرمائی ہے، بغرض بصیرت اولاً 'اوجز المسالک' میں تحریر کردہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ کی تفصیل ذکر کریں گے، اس کے بعد ردالمحتار میں مذکور تفصیل ذکر کریں گے اور اسکے بعد تتمہ کے طور پر چند باتیں ذکر کریں گے۔

حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ اوجز المسالک میں اذان الجوق کے متعلق رقم فرماتے ہیں کہ:

علامہ عینیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ دو شخص کا ایک ساتھ (اجتماعی صورت میں) اذان دینا فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک مکروہ وممنوع ہے، حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ اجتماعی صورت میں اذان دینا اسی صورت میں ممنوع ومکروہ ہے جب کہ اس سے لوگوں کو وحشت محسوس ہوتی ہو۔علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں دو سے زائد لوگوں کے ایک ساتھ اذان دینے کی کراہت کے متعلق کچھ بھی مذکور نہیں ہے۔اور امام شافعیؒ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔اذان الجوق کے جواز کے متعلق امام شافعیؒ کے الفاظ یہ ہیں: **'لا یضیق إن أذن أکثر من اثنین'۔**

علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ 'مغنی' میں تحریر فرماتے ہیں کہ ایک مسجد میں دو سے زائد مؤذن رکھنا پسندیدہ نہیں ہے، کیوں کہ نبیؐ کریم ﷺ کے دو مؤذن تھے حضرت بلالؓ اور عبداللہ بن ام مکتومؓ۔اور ضرورت ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کے چار مؤذن ہونا منقول ہے اور عند الضرورت چار سے زائد مؤذن اگر اذان دیں تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔جب ایک سے زائد مؤذن ہو اور ایک مؤذن کی آواز لوگوں کو پہنچ جاتی ہو تو مستحب اور بہتر یہی ہے کہ ایک کے بعد ایک مؤذن اذان دے، کیوں کہ نبیؐ کریم ﷺ کے دونوں مؤذن یکے بعد دیگرے اذان دیتے تھے اور اگر مقصدِ اذان 'اعلامِ للغائبین' ایک مؤذن کے اذان دینے کی صورت میں حاصل نہ ہو تو مقصدِ اذان کے حصول کے لئے جتنے مؤذن کی ضرورت درپیش ہو اتنے مؤذن کے اذان دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) یا تو تمام مؤذنین الگ الگ منارے میں اذان دے۔

(۲) یا تمام مؤذنین الگ الگ کونے میں اذان دے۔

(۳) یا تمام مؤذنین ایک جگہ جمع ہو کر بیک وقت اجتماعی صورت میں اذان دے۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر تمام مؤذنین ایک ہی منارے میں اذان دے تو اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر فرداً فرداً اذان دینے سے نماز کے اولِ

وقت کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں تمام مؤذنین اجتماعی صورت میں ایک ساتھ اذان دے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

ہدایہ میں کتاب الجمعہ میں ہے کہ جب مؤذنین جمعہ کے دن پہلی اذان دے تو لوگ خرید و فروخت چھوڑ دے، **إذا أذن المؤذنون الأذان الأول** اسی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ حسام الدین حسین بن علی السغناقی الحنفی اپنی کتاب النہایۃ شرح الہدایۃ میں رقم فرماتے ہیں کہ یہاں مصنف ؒ 'مؤذنون' جمع کا صیغہ لائے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں زمانۂ قدیم سے یہ طریقہ چلا آتا ہے کہ جمعہ کی اذانِ اول اجتماعی صورت میں دی جاتی تھی تاکہ اطراف و اکناف کے مصر میں رہنے والے لوگوں تک ان کی آواز پہنچ جائے اور صلوۃ جمعہ کی ادائیگی کے لئے حاضر ہو جائے۔

سعایہ میں ہے کہ علامہ شامی ؒ فرماتے ہیں کہ اس میں جمعہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ دیگر فرائض میں بھی بہ ضرورتِ اعلام اس کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

آگے حضرت شیخ زکریا نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ علامہ سیوطی نے یہ لکھا ہے کہ اذان الجوق و اذان الجماعۃ، بنو امیہ کے بدعات سے ہے، مگر مؤطا امام مالک میں 'باب **ماجاء فی الإنصات یوم الجمعة والإمام یخطب**' (۲/ ۴۰۰ مکتبہ دار القلم) میں حضرت عمر ؓ کے خطبہ کے متعلق حضرت ثعلبہ ؓ کا اثر ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی اذان کا رواج حضرت عمر ؓ کے زمانے سے ہی ہے۔ اور وجہِ استدلال اثرِ ثعلبہ میں وارد لفظ '**أذن المؤذنون**' ہے۔

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ فرماتے ہیں کہ چند مؤذنین کا اجتماعی طور پر اذان دینا جائز ہے اور اس کو بدعتِ حسنہ کہنا چاہیے، کیونکہ اس کی اصل حضور ﷺ کے امر سے ماخوذ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ کو حکم دیا تھا کہ وہ کلماتِ اذان حضرت بلال ؓ کو القاء کرتے رہیں، چنانچہ اس موقع پر وہ دونوں بلند آواز سے نداء دیتے تھے، اسی لئے فقہاء نے ضرورت کے وقت ایک سے زائد مؤذنین کے اذان دینے کی

اجازت دی ہے۔اوجزالمسالک کی بات ختم ہوئی۔(اوجزالمسالک: ۲/ ۱۷۱، دارالقلم)

بخاری شریف میں کتاب الحدود میں امام بخاری نے **باب رجم الحبلٰی من الزّنا إذا أحصنت** کے تحت عبداللہ بن عباسؓ کی طویل حدیث کونقل فرمایا ہے، جس میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ '**فجلس عمر علی المنبر فلمّا سَکت المؤذّنون قام فأثنیٰ علی اللہ بماھو أھلہ**' الی آخرالحدیث۔

گویا بخاری شریف کی اس روایت میں صراحت موجود ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں دو سے زائد مؤذنین تھے اور جس وقت حضرت عمرؓ جمعہ کے خطبے کے لئے منبر پر بیٹھتے تھے، اس وقت فرداً فرداً یہ مؤذنین اذان دیا کرتے تھے اور جب تک تمام مؤذنین اذان سے فارغ نہ ہوجاتے، وہاں تک حضرت عمرؓ منبر پر بیٹھے رہتے تھے پھر کھڑے ہوکر خطبہ دیا کرتے تھے۔اور یہ تمام مؤذنین دخولِ وقت کے بعد اذان دیا کرتے تھے۔

علامہ ابن الحاج مدخل میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تین مؤذن فرداً فرداً اذان دیا کرتے تھے، پھر حضرت عثمانؓ نے ایک اور اذان کا اضافہ فرمایا جو مقامِ زوراء پر وقت سے پہلے دی جاتی تھی۔ (زوراء مدینہ طیبہ کے بازار میں ایک جگہ کا نام ہے)۔

وکان المؤذنون ثلاثۃ یؤذنون واحدًا بعد واحدٍ ثم زاد عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اذاناً آخر بالزوراء۔(۱/ ۳۸۰)

اس تفصیل سے صلوٰۃِ جمعہ کے لئے مختلف مؤذنین کے اذان دینے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری میں **باب المؤذن الواحد یوم الجمعۃ** کے تحت ذکر کردہ حدیث کی تشریح میں ابن حبیب مالکی کے حوالے سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ: نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جمعہ کے دن خطبہ کے لئے منبر پر بیٹھ جانے کے بعد تین مؤذن یکے بعد دیگرے اذان دیا کرتے تھے اور جب تیسرا مؤذن اذان دے کر فارغ ہوجاتا پھر

آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم خطبہ کے لئے کھڑے ہوتے۔ پھر ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبیب کا یہ دعوی بلا دلیل ہے اور محتاجِ دلیل ہے، پھر حافظؒ فرماتے ہیں کہ مختصر بویطی میں یہ روایت امام شافعیؒ سے منقول ہے:

ماذكر ابن حبيب أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا رقى المنبر وجلس أذن المؤذنون وكانوا ثلاثة واحد بعد واحد فإذا فرغ الثالث قام فخطب۔فإنه دعوٰى تحتاج لدليل ولم يرد ذلك صريحا عن طريق متصلة يثبت مثلها ثم وجدته في مختصر البويطى عن الشافعى۔ (۳۹۶/۲ مكتبه دار المعرفة، بيروت، لبنان)

علامہ شامیؒ کی بات

علامہ رملیؒ حاشیۃ البحر میں فرماتے ہیں کہ اذان الجماعۃ جس کو ہمارے علاقہ میں اذان الجوق کہا جاتا ہے اس کے متعلق میں نے کہیں صراحتاً تذکرہ نہیں دیکھا کہ یہ بدعت حسنہ میں سے ہے یا بدعت سیئہ میں سے ہے؟ ہاں! حضرات شوافع کے یہاں جمعہ کے دن خطیب کے سامنے اذان الجماعۃ کا تذکرہ ملتا ہے اور انہوں نے اس کی کراہیت اور استحباب میں اختلاف کیا ہے۔

بہرحال جمعہ کی اذانِ اول کے بارے میں نہایہ شرح ہدایہ میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ جمعہ کی اذانِ اول کو اجتماعی طور پر، پکارنا، متوارث ہے یعنی قدیم زمانہ سے رائج ہے۔ یہ بات شارح ہدایہ علامہ حسام الدین سغناقی نے ہدایہ کی عبارت: **وإذا أذن المؤذنون الأذان الأول ترك الناس البيع** کی وضاحت کے ذیل میں تحریر فرمائی ہے کہ صاحب ہدایہ واحد کے بجائے صیغۂ جمع 'مؤذنون' لائے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں زمانۂ قدیم سے یہ طریقہ چلا آتا ہے کہ جمعہ کی اذانِ اول اجتماعی صورت میں دی جاتی تھی تا کہ اطراف مصر میں رہنے والے لوگوں تک ان کی آواز پہنچ جائے۔ اھ

علامہ رملی فرماتے ہیں کہ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ اذان الجوق مکروہ نہیں ہے، اسلئے کہ توارث کے ساتھ منقول چیز مکروہ نہیں ہوتی، جب اذانِ اول توارث سے منقول ہے، اس لئے مکروہ نہیں ہے تو پھر ہم بھی اذان بین یدی الخطیب کے بارے

میں کہیں گے کہ یہ بدعت حسنہ ہونی چاہیے، حدیث شریف میں ہے کہ **فمارأه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسَنٌ** (یعنی جس بات کو مسلمان (علماء متقی) دین میں اچھا خیال کریں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔(مشکوۃ)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ عبدالغنی نابلسیؒ، نہایہ شرح ہدایہ ہی سے اذان الجوق کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اذان الجوق صرف جمعہ کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ دیگر فرائض میں بہ ضرورت اعلام اس کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

تتمہ

امکانی طور پر اذان الجوق کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) تمام مؤذنین ایک ہی وقت میں اجتماعی صورت میں اذان دے۔

(۲) تمام مؤذنین ایک ساتھ اذان نہ دے، بلکہ پہلے ایک مؤذن مکمل اذان دے پھر دوسرا مؤذن پھر تیسرا مؤذن اذان دے۔

(۳) مؤذن اول پہلے اللہ اکبر کہے پھر خاموش ہوجائے اور پھر مؤذن ثانی اللہ اکبر کہے، پھر مؤذن ثالث اشھد ان لا الہ الا اللہ کہے یعنی ایک مؤذن ایک کلمہ کہے پھر دوسرا مؤذن اس کے بعد کا کلمہ کہے، اس طرح اذان مکمل کرے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ:

شہر کی آبادی زیادہ ہونے کی وجہ سے متعدد مؤذنین کے اذان دینے کی ضرورت در پیش ہو تو اس صورت میں ہر مؤذن الگ الگ جہت میں اذان دے گا، اجتماعی صورت میں اذان نہ دے۔اور امام شافعیؒ الامُ میں فرماتے ہیں کہ مستحب یہی ہے کہ فرداً فرداً اذان دے، اجتماعی صورت میں ایک ساتھ اذان نہ دے اور اگر مسجد کبیر ہو تو ہر مؤذن ایک ہی وقت میں الگ الگ جہت میں اس طرح اذان دے کہ اس اطراف کے لوگ اذان سن سکے۔(**باب من قال لیؤذن فی السفر مؤذن واحد: ۲/۴۴۶**)

علامہ ابن قدامہ حنبلی المغنی میں امام احمد بن حنبلؒ کا قول نقل فرماتے ہیں کہ:

اگر تمام مؤذنین ایک ہی منارے میں اذان دے تو اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر فرداً فرداً اذان دینے سے نماز کے اول وقت کے فوت ہوجانے کا خطرہ ہوتو اس صورت میں تمام مؤذنین اجتماعی صورت میں ایک ساتھ اذان دے تو کوئی حرج نہیں ہے۔(المغنی: ۸۹/۲، دار عالم الکتب)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فیض الباری میں تحریر فرماتے ہیں کہ: احناف کے یہاں اذان الجوق اس صورت میں مباح نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں اجتماعی طور پر اذان دی جائے، بلکہ اذان الجوق اس صورت میں مباح ہے جب کہ تعقیباً یکے بعد دیگرے اذان دی جائے اور اگر وقت میں گنجائش ہوتو اس صورت میں فرداً فرداً اذان دینا ہی مستحب ہے۔

الحنفية أيضا أباحوا أذان الجوق إلا أن أذان الجوق يكون فى وقت واحد والتكرار عندهم يكون بطريق التعقيب بل يستحب أن يترتبوا فيه إذا اتسع الوقت۔

(فیض الباری: ۲۱۷/۲، دار الکتب العلمیۃ)

چنانچہ فتح القدیر (۱۷۳/۱) میں ہے کہ: جمع التفاریق فی الفروع میں مذکور ہے کہ اگر ایک مسجد میں ایک سے زائد مؤذنین ہوتو فرداً فرداً اذان دیں گے۔

مطلب في اذان الجوق:

فائدة أخرى: ذكر السيوطى أن أول من أحدث اثنين معا بنوأمية اه قال الرملى فى حاشية البحر: ولم أر نصا صريحا في جماعة الأذان المسمى في ديارنا بأذان الجوق هل هو بدعة حسنة أو سنية ؟ وذكره الشافعية بين يدي الخطيب. واختلفوا في استحبابه وكراهيته. وأما الأذان الأول فقد صرح في النهاية بأنه المتوارث حيث قال في شرح قوله: وإذا أذن المؤذنون الاذان الأول ترك الناس البيع، ذكر المؤذنين بلفظ الجمع إخراجا للكلام مخرج العادة، فإن المتوارث فيه اجتماعهم لتبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع اه. ففيه دليل على أنه غير مكروه، لان المتوارث لا يكون مكروها، وكذلك نقول في الأذان بين يدي الخطيب فيكون بدعة حسنة إذ ما رآه المؤمنون حسنا فهو حسن اه ملخصا.

أقول: وقد ذكر سيدي عبد الغني المسألة كذلك أخذا من كلام النهاية المذكور، ثم قال: ولا خصوصية للجمعة إذ الفروض الخمسة تحتاج للاعلام. (شامی: ۲/۵۷)

مطلب في المؤذن اذا كان غير محتسب في أذانه۔

اذان میں استحقاقِ ثواب کے لئے احتساب کی نیت ضروری ہے یا نہیں؟

علامہ حصکفیؒ نے بحر کے حوالے سے ایک مسئلہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ:

مؤذن اسی صورت میں مستحق ثواب ہوگا جب کہ وہ اذان کا مسنون طریقہ جانتا ہو اور نماز کے اوقات جانتا ہو؛ اگر چہ خالصاً لوجہ اللہ اذان نہ دیتا ہو۔ (مثلاً اذان پر اجرت لیتا ہو وغیرہ)۔

اس میں علامہ حصکفیؒ اور صاحب بحر نے اذان کے ثواب کو دو چیزوں پر معلق کیا ہے: (۱) اذان کی سنتوں کا جاننے والا ہو (۲) نماز کے اوقات کو پہچانتا ہو، یہ دو چیزیں ہوں گی تو مؤذن ثواب کا مستحق ہوگا۔ ثواب کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ثواب کی نیت کے ساتھ اذان دیتا ہو، بلکہ اذان پر اجرت بھی لیتا ہو تو بھی ثواب پائے گا۔ گویا خالصاً لوجہ اللہ اذان دینا ثواب کے لئے شرط نہیں۔

وإنما يستحق ثواب المؤذنين إذا كان عالما بالسنة والأوقات ولو غير محتسب 'بحر' (ردالمحتار: ۲/۷۰)

اسی مسئلہ کی مزید تنقیح کے لئے علامہ شامیؒ نے **المؤذن إذاكان غير محتسب في أذانه** کا مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر فرما کر فتح القدیر میں موجود بات کی تردید فرمائی ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ:

'اگر مؤذن نماز کے اوقات کو نہیں جانتا تو اس صورت میں وہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا، یہی بات فتاوی قاضیخان میں مذکور ہے اور اگر مؤذن اذان پر اجرت لینے والا ہے تو بطریق اولی ثواب کا مستحق نہیں ہوگا' یعنی صاحب فتح القدیر کے نزدیک حصول ثواب کے لیے دو شرطیں ہیں: اوقاتِ صلاۃ کو جاننے والا ہو اور لوجہ اللہ اذان دیتا ہو یعنی اجرت نہ لیتا ہو

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کی بات پر صاحب نہر نے بھی صاحب بحر کی

طرح تردید کی ہے، اور استحقاق ثواب کی دو وجہیں ذکر کی ہیں:

(۱) جاہلِ وقت کی اذان غرر اور دھوکے میں ڈالنے والی ہے، اس لئے وہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا؛ برخلاف اس شخص کے جو لوجہ اللہ اذان نہ دیتا ہو اور اجرت لیتا ہو، تو چوں کہ اس کی اذان سے اعلامِ وقت کا فائدہ ہوتا ہے اور سببِ غرر نہیں ہے، اس لئے وہ ثواب کا حقدار ہوگا۔

(۲) اذان واقامت پر اجرت کے عدم جواز کا حکم متقدمین کی رائے تھی، متأخرین نے جب اجرت کو جائز قرار دیا تو اب اجرت لینا استحقاقِ ثواب کے منافی نہیں رہا۔

یہاں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ضرورت کی علت کے پیش نظر طاعت پر اجرت لینا حلال ہے، حصولِ ثواب یا عدمِ حصولِ ثواب کا اس سے کوئی تعلق نہیں (یعنی اذان کے ثواب کا دارومدار اجرت کے لینے اور نہ لینے پر نہیں ہے بلکہ کیفیت احتساب اور عدمِ کیفیتِ احتساب پر ہے۔

بالخصوص جب کہ حال یہ ہو کہ مؤذن کو اذان کی اجرت نہ دی جاتی تو وہ اذان نہ دیتا۔ گویا اس کا یہ عمل دنیا کے لئے ہوا اور ریاء وسمعہ ہے؛ نیز اس طرح اس کا یہ عمل اللہ کی خوشنودی کے لئے نہیں ہوا، اور اس کا یہ عمل مہاجر امّ قیس کی طرح ہوا (یہ **فمن كانت هجرته إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه الخ** کی طرف اشارہ ہے) اور جب ایک مؤذن جاہل ہو (اذان کی سنتوں اور نماز کے اوقات مطلوبہ سے واقف نہ ہو) مگر اذان ثواب کی نیت سے دینے والا ہو تو باوجود احتساب کے یہ شخص جب اذان کے ثواب کا مستحق نہیں ہوتا تو پھر وہ مؤذن جو اذان ثواب کی نیت سے دینے والا نہ ہو، وہ تو بطریق اولی اذان کے ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس کے بعد حصول ثواب کے لئے احتساب (اجرت نہ لینا اور لوجہ اللہ اذان دینے) کے ضروری ہونے کو حدیث سے مدلل فرماتے ہیں: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں بہت سی احادیث میں ثواب کی نیت کرنے کی قید ہے، ان میں سے ایک روایت طبرانی

کی 'الکبیر' کی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں موجود ہے، تین آدمی ایسے ہیں جو کل قیامت کے دن مشک کے ٹیلوں پر ہوں گے اوران کو قیامت کا خوف دامن گیر نہ ہوگا، یہ لوگ اس وقت بھی خوفزدہ نہ ہوں گے جب لوگ خوفزدہ ہوں گے (۱) ایک وہ شخص جس کو قرآن سکھایا گیا پھر اس نے اللہ کی رضا اور اس کی نعمتوں کو چاہتے ہوئے اس کے ساتھ قیام کیا۔ (۲) دوسرا وہ شخص جو ہر روز پانچ نمازوں کی اذان دیتا ہے اور اس سے اللہ کی رضا اور اس کی نعمتیں چاہتا ہے۔ (۳) تیسرا شخص وہ غلام جسے دنیا کی غلامی اپنے رب کی اطاعت سے نہیں روکتی۔

اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اذان پر ثواب اور اس کی فضیلت اس وقت حاصل ہوگی جب کہ اذان سے اللہ کی رضا مقصود ہو۔

ثواب اور اجرت حاصل ہونے کی صورت

آگے علامہ شامیؒ نے ثواب اور اجرت دونوں کے حاصل ہونے کی صورت ذکر فرمائی ہے کہ: جو مؤذن اللہ کی خوشنودی کے لئے اذان تو دیتا ہو، لیکن اوقاتِ صلوۃ کی رعایت کرنے اور بروقت اذان دینے میں مشغول ہونے کی وجہ سے اس کی اور اس کے اہل وعیال کی کفایت کرنے کے لئے کافی ہو اتنی آمدنی کے حصول میں کمی اور خلل آتا ہو، اس لئے اجرت اور تنخواہ لیتا ہو، اور نیت یہ ہو کہ کمائی اور تجارت کرنا اذان جیسی عظیم الشان خدمت اختیار کرنے سے مانع نہ بنے، نیز اگر ایسا معاملہ نہ ہوتا (یعنی اذان کی اجرت کے بغیر اس کو بقدرِ کفایت آمدنی مل جاتی) تو اجرت نہ لیتا؛ تو اس صورت میں باوجود اجرت لینے کے وہ ثواب کا حقدار ہوگا بلکہ وہ دونوں عبادتوں کو جمع کرنے والا سمجھا جائے گا۔ (۱) اذان (۲) اور اہل وعیال کے لئے سعی ومحنت۔ اور حدیث شریف میں ہے: اعمال کا دارومدار نیت پر ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اذان کے ثواب کا دارومدار تین چیزوں پر ہے: (۱) مؤذن اذان کی سنتوں کو جاننے والا ہو۔ (۲) نماز کے مطلوبہ اوقات کو جاننے والا ہو۔ (۳) احتساب کی نیت سے اذان دینے والا ہو۔ اس لئے اذان واقامت کے مسائل واحکام جاننا اور نماز کے اوقات سے باخبر ہونا، ہر مؤذن کے لئے ضروری ہے۔ پس جو مؤذن حضرات اذان و

اقامت کے مسائل سے ناواقف ہیں وہ ہزاروں مشقتوں کو برداشت کرنے کے بعد بھی ثواب سے محروم رہتے ہیں۔

مطلب في المؤذن إذا كان غير محتسب في أذانه

قوله: (ولو غير محتسب) رد على ما في الفتح حيث قال: لو لم يكن عالما بأوقات الصلاة لم يستحق ثواب المؤذنين كما في الخانية، ففي أخذ الأجرة أولى، و رده في النهر تبعا للبحر بأن في أذان الجاهل جهالة موقعة في الغرر، بخلاف غير المحتسب، على أن عدم حل أخذ الأجرة على الأذان والإمامة رأي المتقدمين، و المتأخرون يجوزون ذلك على ما سيأتي في الإجارات اهـ.

أقول: لا يلزم من حل الأجرة المعلل بالضرورة حصول الثواب، ولا سيما إذا كان لولا الأجرة لا يؤذن فإنه يكون عمله للدنيا وهو رياء، لأنه لم يحتسب عمله لوجه الله تعالى، فهو كمهاجر أم قيس، وإذا كان الجاهل المحتسب لا ينال ذلك الأجر فهذا بالأولى. كيف وقد ورد في عدة أحاديث التقييد بالمحتسب: منها ما رواه الطبراني في الكبير كما في الفتح ثلاثة على كثبان المسك يوم القيامة، لا يهولهم الفزع الأكبر، ولا يفزعون حين يفزع الناس: رجل علم القرآن فقام به يطلب وجه الله وما عنده و رجل ينادى فى كل يوم و ليلة خمس صلوات يطلب وجه اللّٰه وما عنده و مملوك لم يمنعه رق الدنيا عن طاعة ربه نعم قد يقال: إن كان قصده وجه الله تعالى لكنه بمراعاته للأوقات والاشتغال به يقل اكتسابه عما يكفيه لنفسه وعياله، فيأخذ الأجرة لئلا يمنعه الاكتساب عن إقامة هذه الوظيفة الشريفة، ولولا ذلك لم يأخذ أجرا، فله الثواب المذكور، بل يكون جمع بين عبادتين: وهما الاذان، والسعي على العيال، وإنما الأعمال بالنيات. (شامی: ٢/٦٠)

مطلب في كراهة تكرار الجماعة في المسجد

مسجد واحد میں تکرار جماعت کا حکم

نوٹ: شامی کے قدیم مروج نسخوں میں اس مطلب کا عنوان اصل مقام سے کافی مؤخر ہے، ہم نے عبارت کی دلالت اور دیگر نسخوں سے تقابل کے بعد صحیح جگہ عنوان قائم

کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے کراہتِ جماعتِ ثانیہ کو مدلل کرتے ہوئے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

صاحب بدائع کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے تکرارِ جماعت کی کراہت پر تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) عبدالرحمن بن ابی بکرہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے درمیان صلح کرانے کے لئے تشریف لے گئے، پھر جب واپس تشریف لائے تو مسجد میں جماعت ہو چکی تھی، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علی وسلم اپنی ازواج مطہرات میں سے کسی کے گھر میں گئے، انہیں جمع کیا اور انہیں جماعت کے ساتھ نماز پڑھائی۔ (المعجم الاوسط)

اگر جماعتِ ثانیہ میں کوئی قباحت نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجد نبوی میں نماز ادا کرنے کی فضیلت سے محرومی کو گوارہ نہ فرماتے۔ مگر آپ نے مسجد میں نماز ادا نہ کی۔

(۲) حضرت انسؓ سے روایت کیا گیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی کی نماز با جماعت فوت ہو جاتی تو علاحدہ علاحدہ مسجد میں نماز پڑھتے۔

(۳) تکرارِ جماعت تقلیلِ جماعت کا سبب بنتی ہے، اس لئے جب مسجد میں ایک ہی جماعت ہوتی ہوگی اور لوگوں کو جماعت کے فوت ہونے کا علم ہوگا تو لوگ بروقت حاضری کا اہتمام کریں گے اور مقتدیوں کی تعداد زیادہ ہوگی؛ بصورت دیگر جب مسجد میں متعدد جماعت ہوتی ہوگی تو لوگ نماز پڑھنے میں تاخیر کریں گے۔

کراہتِ تکرارِ جماعت کی دلیلوں کے بعد آگے علامہ شامیؒ اس سے متعلقہ جزئیات ذکر فرماتے ہیں:

(۱) ظہیریہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ مسجد میں اہل محلہ نے با جماعت نماز کر لی ہو، پھر ایک جماعت نماز پڑھنے کے لئے مسجد میں داخل ہو تو علاحدہ علاحدہ نماز پڑھے۔

(۲) شرح منیۃ المصلی کے اخیر میں ہے: امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ جماعت

ثانیہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ تین سے زائد لوگ ہوں اور اگر تین سے زیادہ افراد نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

(۳) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر جماعتِ ثانیہ کی ہیئت جماعتِ اولی سے مختلف ہو تو جماعتِ ثانیہ میں مضائقہ نہیں ہے اور اختلافِ ہیئت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ پہلے جس جگہ جماعت ادا کی گئی تھی اب وہاں سے ہٹ کر جماعت کی جائے اور یہی صحیح ہے اور بزازیہ میں ہے کہ محراب سے عدول کرنے سے بھی ہیئت بدلی جاتی ہے، فتاوی تاتارخانیہ میں فتاوی ولوالجیہ کے حوالے سے ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔

اور اخیر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر تفصیلی کلام باب الامامۃ میں آئے گا۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے باب الامامۃ (۲/۲۸۸) میں کراہتِ جماعتِ ثانیہ کے متعلق '**مطلب فی تکرار الجماعۃ فی المسجد**' کا مطلب قائم فرمایا ہے۔ اتمامِ بحث کے پیش نظر ہم اس مطلب کے تحت مذکور تفصیلات آگے ذکر کر رہے ہیں۔

(قوله: وتكرار الجماعة) لما روى عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج من بيته ليصلح بين الأنصار فرجع وقد صلى في المسجد بجماعة، فدخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في منزل بعض أهله فجمع أهله فصلى بهم جماعة، ولو لم يكره تكرار الجماعة في المسجد لصلى فيه.

وروي عن أنس أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كانوا إذا فاتتهم الجماعة في المسجد صلوا في المسجد فرادى، ولأن التكرار يؤدي إلى تقليل الجماعة؛ لأن الناس إذا علموا أنهم تفوتهم الجماعة يتعجلون فتكثر وإلا تأخروا. اهـ. بدائع. وحينئذ فلو دخل جماعة المسجد بعد ما صلى أهله فيه فإنهم يصلون وحدانا، وهو ظاهر الرواية ظهيرية. وفي آخر شرح المنية: وعن أبي حنيفة لو كانت الجماعة أكثر من ثلاثة يكره التكرار وإلا فلا. وعن أبي يوسف إذا لم تكن على الهيئة الأولى لا تكره وإلا تكره وهو الصحيح، وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البزازية. اهـ. وفي التتارخانية عن الولوالجية: وبه نأخذ وسيأتي في باب الإمامة إن شاء الله تعالى لهذه المسألة زيادة كلام. (شامی: ۲/۶۴)

مطلب في تكرار الجماعة في المسجد، باب الامامة (۲/۲۸۸)

یہاں علامہ حصکفیؒ کراہتِ تکرارِ جماعت کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ محلہ کی کسی مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ دوبارہ جماعت کرنا مکروہ ہے، البتہ مسجد طریق یعنی عام راستہ کی مسجد میں دوبارہ جماعت کرنے میں کراہت نہیں ہے، یا ایسی مسجد میں جس کے لئے امام ومؤذن متعین نہ ہو یعنی وہاں جماعت کا اہتمام نہ ہوتا ہو، اس میں بھی تکرارِ جماعت مکروہ نہیں ہے۔

ويكره تكرار الجماعة بأذان واقامة فى مسجد محلة لافى مسجد طريق أو مسجد لا إمام له ولا مؤذن (درمختار: ۲/۲۸۸ زکریا)

مناسب ہوگا کہ اس مقام پر اولاً 'مسجدِ محلہ' کی تعریف کردی جائے۔

مسجد محلہ اور مسجد طریق کسے کہتے ہیں؟

مسجدِ محلہ: وہ مسجد ہے جس میں امام اور مؤذن مقرر ہو اور باجماعت نماز پڑھنے والے لوگ بھی متعین ہوں۔

والمراد بمسجد المحلة: ماله إمام وجماعة معلومون كمافى الدرر وغيرها (شامی: ۲/۲۸۸)

مسجد طریق وشارع: وہ مسجد ہے جس میں امام اور مؤذن مقرر نہ ہو اور باجماعت نماز پڑھنے والے لوگ بھی متعین نہ ہوں۔

مسجد على طريق هو ماليس له إمام ومؤذن راتب. (شامی: ۲/۶۴)

علامہ حصکفیؒ نے یہاں ۳ مسجدوں کا ذکر فرمایا ہے: (۱) مسجدِ محلہ (۲) مسجدِ طریق (۳) مسجد لا امام ولا مؤذن؛ اور باب الامامۃ میں علامہ شامیؒ نے بھی اس طرح مسجد کی ۳ قسمیں بیان فرمائی ہیں۔

کراہت سے کیا مراد ہے؟

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کافی میں تکرارِ جماعت کو 'لا یجوز' سے، مجمع میں **'لا يباح'** سے اور شرح جامع الصغیر میں **'أنه بدعة'** سے بیان کیا گیا ہے، **كمافى رسالة السندى**۔

فقہاء کی ان تعبیرات سے ثابت ہوتا ہے کہ کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے۔

تکرار جماعت کی جواز کی صورتیں وشکلیں

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کی عبارت کی بہ نسبت 'الخزائن' کی عبارت جامع ہے، کیوں کہ اس میں جواز کی استثنائی صورتیں بڑے جامع انداز میں مذکور ہیں، جسکا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) مسجدِ محلہ میں ایک مرتبہ اہلِ محلہ کی طرف سے جماعت ہونے کے بعد اذان و اقامت کے ساتھ دوسری جماعت کرنا مکروہ ہے۔

(۲) مسجدِ محلہ میں اہالیانِ محلہ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے اذان واقامت دے کر نماز کرلی ہوتو اہل محلہ کے لئے جماعتِ ثانیہ جائز ہے۔

(۳) مسجد محلہ میں اہل محلہ ہی نے نماز ادا کرلی ہو،لیکن اذان اتنی آہستہ آواز سے دی کہ تمام لوگ سن نہیں سکے،تو اب بھی اہل محلہ کے لئے اذان واقامت کے ساتھ جماعتِ ثانیہ جائز ہے۔

(۴) مسجدِ محلہ میں اہل محلہ بغیر اذان واقامت کے تکرار جماعت کریں تو جائز ہے۔

(۵) مسجدِ طریق ہواور گذرنے والوں کے مختلف گروہ آتے ہوں اور نماز ادا کر لیتے ہوں تو یہی بہتر ہے کہ ہر گروہ اذان واقامت کے ساتھ باجماعت نماز ادا کرلیا کرے، جیسا کہ امالیٔ قاضی خان میں مذکور ہے اسی طرح الدرر میں بھی ہے۔

تتمہ:

بدائع میں بھی چند جواز کی صورتیں اور بھی مذکورہ ہیں۔

(٦) امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ جماعتِ ثانیہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ اس میں شرکاء کثیر ہوں، پس اگر تین یا چار افراد مل کر مسجد کے کونوں میں سے کسی ایک کونے اور گوشہ میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھ لیں تو مکروہ نہیں ہے۔

وروی عن أبی یوسف أنه إنما یکره إذا کانت الجماعة الثانیة کثیرة فأما إذا کانوا ثلاثة أو أربعة فقاموا فی زاویة من زوایا المسجد وصلوا بجماعة لا یکره. (بدائع الصنائع: ۱/۳۷۹زکریا)

(۷) امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جماعت ثانیہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ اس کے لئے دعوت دی جائے اور اجتماع کیا جائے، البتہ بغیر کسی تداعی کے چند آدمی پڑھ لیں تو کوئی حرج نہیں۔

وروی عن محمد أنه إنما یکره إذا کانت الثانیة علی سبیل التداعی والاجتماعی فأما إذا لم یکن فلا یکره (بدائع الصنائع: ۱/۳۷۹)

فوائدِ قیودات

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے صاحبِ درِمختار علامہ حصکفیؒ کی عبارت میں مذکور قیودات کے فوائد بھی ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ منبع کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مسجد محلہ کی قید سے مسجد طریق خارج ہوگئی، یعنی اس میں تکرار جماعت مع اذان و اقامت درست ہے، اور دوسری جماعت کے اذان و اقامت کے ساتھ ہونے کی قید سے یہ ثابت ہوا کہ مسجدِ محلہ میں بھی اگر جماعت ثانیہ بدون اذان کے ہوتی ہو تو باجماع فقہاء حکم یہ ہے کہ تکرار مکروہ نہیں ہے۔

اس کے بعد تکرارِ جماعت کو غیر مکروہ کہنے پر شوافع کے خلاف دلیل دیتے ہوئے صاحبِ بدائع کے حوالے سے ان ہی دلیلوں کو ذکر کیا ہے، جس کا اوپر ذکر ہو چکا، یعنی حدیث شریف اور تقلیل جماعت کا سبب ہونا۔

البتہ اس باب میں علامہ شامیؒ نے سببِ تقلیل والی دلیل پر متفرع ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں کہ جماعتِ ثانیہ کے سبب جماعت میں تقلیل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اگر دوسری جماعت اذان کے بغیر ہوتی ہو، تب بھی چوں کہ تقلیل کا سبب بن سکتی ہے، اس لئے مکروہ ہو، اور اسی لئے ظہیر یہ میں ہے کہ ایک مسجد میں جماعت ہونے کے بعد چند لوگ ایک ساتھ پہنچے تو ان کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ تنہا نماز پڑھیں، گویا بدونِ اذان جماعت کرنا بھی ان کے لئے مکروہ ہے، اسی لئے انہیں تنہا نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا، اور صاحبِ ظہیر یہ نے

تو اس کو ظاہر الروایۃ بھی قرار دیا ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ ظہیریہ کے حوالے سے مذکور اس صورت کو شاذ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پیچھے منبع کے حوالے سے بدونِ اذان تکرار جماعت کو باجماع فقہاء مباح قرار دیا گیا ہے، اور ظہیریہ کی یہ روایت اس کے خلاف ہے۔

آگے اسی مناسبت سے علامہ شامیؒ حرمین شریفین میں تکرارِ جماعت کے مسئلہ کا ذکر فرماتے ہیں۔

مطلب في تكرار الجماعة في المسجد

(قوله ويكره) أي تحريما لقول الكافي 'لا يجوز' والمجمع 'لا يباح' وشرح الجامع الصغير 'إنه بدعة' كما في رسالة السندي (قوله بأذان وإقامة إلخ) عبارته في الخزائن أجمع مما هنا ونصها: يكره تكرار الجماعة في مسجد محلة بأذان وإقامة، إلا إذا صلى بهما فيه أولا غير أهله، أو أهله لكن بمخافتة الأذان، ولو كرر أهله بدونهما أو كان مسجد طريق جاز إجماعا؛ كما في مسجد ليس له إمام ولا مؤذن ويصلي الناس فيه فوجا فوجا، فإن الأفضل أن يصلي كل فريق بأذان وإقامة على حدة كما في أمالي قاضي خان اهـ ونحوه في الدرر، والمراد بمسجد المحلة ما له إمام وجماعة معلومون كما في الدرر وغيرها. قال في المنبع: والتقييد بالمسجد المختص بالمحلة احتراز من الشارع، وبالأذان الثاني احتراز عما إذا صلى في مسجد المحلة جماعة بغير أذان حيث يباح إجماعا. اهـ. ثم قال في الاستدلال على الإمام الشافعي النافي للكراهة ما نصه: ولنا: أنه - عليه الصلاة والسلام - كان خرج ليصلح بين قوم فعاد إلى المسجد وقد صلى أهل المسجد فرجع إلى منزله فجمع أهله وصلى، ولو جاز ذلك لما اختار الصلاة في بيته على الجماعة في المسجد ولأن في الإطلاق هكذا تقليل الجماعة معنى، فإنهم لا يجتمعون إذا علموا أنها لا تفوتهم.

وأما مسجد الشارع فالناس فيه سواء لا اختصاص له بفريق دون فريق اهـ و مثله في البدائع وغيرها، ومقتضى هذا الاستدلال كراهة التكرار في مسجد المحلة ولو بدون أذان؛ ويؤيده ما في الظهيرية: لو دخل جماعة المسجد بعد ما

صلى فيه أهله يصلون وحدانا وهو ظاهر الرواية اھ وهذا مخالف لحكاية الإجماع المارة. (شامی: ۲/۲۸۸)

حرمین شریفین میں تکرار جماعت کی بحث

حرمین شریفین میں چار فقہی مسالک کے مطابق چار جماعتوں کی کچھ تفصیل اس سے قبل اقتداء بالمخالف کے مسئلہ کے ضمن میں بھی ذکر ہو چکی ہے، اور علامہ سندی کی اس مقام پر مذکور عبارت بھی وہاں ذکر ہو چکی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کی ایک جماعت نے حرمین شریفین اور اس کے علاوہ دیگر جگہوں پر مسجدِ واحد میں متعدد ائمہ کے پیچھے متعدد بار ہونے والی جماعت کی کراہت کے سلسلہ میں رسائل بھی لکھے ہیں۔

ان علماء میں سے ایک 'صاحب المنسک' ہیں، جو علامہ الشیخ السندیؒ سے مشہور ہیں اور یہ علامہ محقق ابن ہمام کے شاگرد ہیں، انہی سے علامہ الخیر الرملی نے باب الامامۃ میں نقل کیا ہے کہ 'ہمارے بعض مشائخ نے ۵۵۱ھ میں حرمین میں ہونے والی متعدد جماعت پر نکیر فرمائی ہے، ان میں شریف الغزنوی' بھی ہیں۔

اور بعض مالکی علماء نے ۵۵۰ھ میں مذاہبِ اربعہ پر حرمین شریفین میں ہونے والی متعدد جماعت کے بارے میں کراہت وممانعت کا فتوی دیا تھا اور احناف، شوافع، مالکی علماء کی جماعت سے بھی اس کا انکار منقول ہے۔

لیکن علامہ شیخ ابراہیم بیری شارح اشباہ نے ایک رسالہ مرتب کیا ہے، جس کا نام انہوں نے الاقوال المرضیۃ رکھا ہے، اس میں انہوں نے حرمین شریفین میں ہونے والی تکرار جماعت کا جواز اور مخالف مسلک امام کی اقتداء کی کراہت کو ثابت کیا ہے، کیوں کہ امام اور مقتدی کے مسلک کے مختلف ہونے کی صورت میں باہم مختلف امور کی رعایت کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں اپنے مذہب کے مکروہات کا ارتکاب لازم آئے گا، مثلاً مخالف مسلک امام کی اقتداء کی صورت میں جہر بالبسملہ، اور آمین بالجہر، رفع یدین، جلسۂ استراحت، قعدۂ

اولی میں درود شریف پڑھنا، سلام ثانی کو سنت سمجھنا؛ وغیرہ چیزوں کی رعایت کرنے میں بعض صورتوں میں ہمارے مسلک کے مطابق نماز واجب الاعادۃ ہوگی اور بعض صورتوں میں اعادۂ صلوۃ مستحب ہوگا، بناء بریں مخالف مسلک امام کی اقتداء مکروہ ہے اور حرم محترم میں متعدد جماعت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ شیخ ملاعلی القاری نے بھی ایک رسالہ تالیف فرمایا ہے، جس کا نام انہوں نے **الاهتداء في الاقتداء** رکھا ہے، جس میں انہوں نے حرمین شریفین کی اس طرح کی تکرارِ جماعت کا جواز ثابت کیا ہے۔ حرمین کی تکرار جماعت منبع کے حوالے سے مذکور اجماع کی روایت کے مطابق تو مکروہ نہیں، چوں کہ جماعت ثانیہ کے لئے اذان نہیں ہوتی تھی۔ لیکن علامہ سندیؒ اور دوسرے حضرات بھی حرمین میں ہونے والی تکرار جماعت کی کراہت کے قائل ہیں، گرچہ جماعت ثانیہ میں اذان نہ ہو، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے تقلیلِ جماعت کے استدلال کے تقاضے کے طور پر اور ظہیریہ کے خلافِ اجماع روایت کے حوالے سے ذکر فرمایا، اس لئے علامہ شامی آگے اس کراہت کے حکم پر ایک اشکال کرتے ہوئے کراہت کے حکم کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حرمین شریفین میں ہونے والی متعدد جماعت پر کراہت کا حکم بایں وجہ مشکل ہے کہ حرمین شریفین میں باجماعت نماز پڑھنے والے لوگ معلوم و متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہاں کے لوگوں کے ساتھ ساتھ آفاق اور اطرافِ عالم سے آنے والے مختلف لوگ آتے رہتے ہیں، اور مقتدی بدلتے رہتے ہیں، اور جس مسجد کا یہ حال ہو اس کو مسجد شارع وطریق کہتے ہیں، اس لئے حرمین شریفین پر مسجدِ محلہ کا اطلاق درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو مسجدِ شارع کی طرح ہے، اور مسجدِ شارع کے بارے میں ماقبل میں یہ حکم گذر چکا ہے کہ اس میں تکرارِ جماعت کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، اس کے ساتھ ماقبل میں شرح منیہ کے آخر سے امام ابو یوسفؒ کی یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ اگر جماعت ثانیہ کی ہیئت جماعتِ اولی سے مختلف ہو تو جماعتِ ثانیہ میں مضائقہ نہیں ہے، اور اختلافِ ہیئت کے لئے

یہ بات کافی ہے کہ پہلے جس جگہ جماعت ادا کی گئی تھی اب وہاں سے ہٹ کر جماعت کی جائے، اور یہی صحیح ہے اور محراب سے عدول سے بھی ہیئت بدل جاتی ہے، اسی طرح بزازیہ میں ہے کہ فتاوی تاتارخانیہ میں فتاوی والوالجیہ کے حوالے سے ہے کہ **'وبہ نأخذ'**

اس قاعدے کے مطابق بھی اگر دیکھا جائے تو حرمین شریفین میں ہونے والی تکرارِ جماعت اختلافِ ہیئت کے ساتھ ہی ہوتی ہے، بایں طور کہ مذاہب اربعہ کے مصلے ہی الگ الگ ہوتے ہیں۔

خلاصہ: حرمین شریفین میں اباحتِ جماعتِ ثانیہ کے حق میں تین باتیں پائی جاتی ہیں۔(۱) حرمین شریفین میں جماعت ثانیہ کے لئے اذان نہیں دی جاتی (۲) حرمین شریفین مسجد شارع کے حکم میں ہے۔ (۳) اور حرمین شریفین میں ہونے والی متعدد جماعتیں اختلافِ ہیئت کے ساتھ ہوتی ہیں، اور امام ابو یوسفؒ اختلافِ ہیئت کے ساتھ تکرارِ جماعت کے جواز کے قائل ہیں، ان تین باتوں سے علامہ شامیؒ یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حرمین شریفین میں ہونے والی متعدد جماعت مکروہ نہیں ہونی چاہیئے۔

وعن هذا ذكر العلامة الشيخ السندي تلميذ المحقق ابن الهمام في رسالته أن ما يفعله أهل الحرمين من الصلاة بأئمة متعددة وجماعات مترتبة مكروه اتفاقا. ونقل عن بعض مشايخنا إنكاره صريحا حين حضر الموسم بمكة سنة 551 منهم الشريف الغزنوي. وذكر أنه أفتى بعض المالكية بعدم جواز ذلك على مذهب العلماء الأربعة. ونقل إنكار ذلك أيضا عن جماعة من الحنفية والشافعية والمالكية حضروا الموسم سنة 551 اهـ وأقره الرملي في حاشية البحر، لكن يشكل عليه أن نحو المسجد المكي أو المدني ليس له جماعة معلومون، فلا يصدق عليه أنه مسجد محلة، بل هو كمسجد شارع، وقد مر أنه لا كراهة في تكرار الجماعة فيه إجماعا فليتأمل.!

هذا وقدمنا في باب الأذان عن آخر شرح المنية عن أبي يوسف أنه إذا لم تكن الجماعة على الهيئة الأولى لا تكره و إلا تكره، وهو الصحيح، وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة، كذا في البزازية انتهى. وفي التتارخانية عن الولوالجية:

وبه نأخذ. (شامی: ۲/۲۸۹)

مطلب هل باشر النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الأذان بنفسه؟

کیا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خود اذان دینا ثابت ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ امام ہی کا مؤذن ہونا افضل ہے، اور ضیاء مقدسی کے حوالے سے دلیل پیش فرماتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سفر میں بذات خود اذان پکاری پھر تکبیر بھی کہی اور ظہر کی نماز ادا فرمائی۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس کو اپنی کتاب خزائن الاسرار میں مدلل اور محقق کیا ہے۔

الأفضل كون الامام هو المؤذن وفى الضياء؛ أنه عليه الصلاة والسلام أذن فى سفر بنفسه وأقام وصلى الظهر وقد حققناه فى الخزائن. (درمختار: ۲ق ۷۱/۱)

اسی بات پر علامہ شامیؒ نے '**هل باشر النى صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الأذان بنفسه** کا مطلب قائم فرمایا ہے، جس کے تحت علامہ شامیؒ نے اس سلسلہ میں وضاحت فرمائی ہے۔

چوں کہ علامہ حصکفیؒ نے خزائن میں اس مسئلہ کی تحقیق کی بات فرمائی ہے، اس لئے علامہ شامیؒ خزائن سے اس مسئلے کا خلاصہ نقل فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے وہاں ابن حجر عسقلانیؒ کی فتح الباری شرح بخاری کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ :

لوگ اس کے متعلق کثرت سے سوال کرتے ہیں کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اذان دی تھی؟ امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ 'نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سفر میں اذان دی اور حضرات صحابہؓ کو نماز پڑھائی'۔ شارح مسلم امام نوویؒ کا بھی یہی قول ہے اور اس کو انہوں نے مدلل ذکر کیا ہے۔ لیکن اسی طریق سے مسند احمد میں ہے کہ 'آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان کہی'۔

(یعنی جس سند سے امام ترمذی نے اس حدیث کو نقل کیا ہے اسی سند سے یہ حدیث مسند احمد میں بھی موجود ہے، جس میں '**أذن فی سفر الخ**' کے بجائے '**فأمر بلالاً فأذن**' کے الفاظ ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جامع الترمذی کی روایت میں اختصار اور اجمال ہے اور مسند احمد کی روایت میں اس کی تفصیل ہے اور حدیث کے اصول میں سے ہے کہ مفصل روایت کو مجمل روایت پر ترجیح ہوتی ہے، اور جامع الترمذی میں **أذن فی سفر** کے جو الفاظ ہیں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ’**أمر بلالا**‘ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بذات خود اذان نہیں دی، بلکہ حضرت بلالؓ کو اذان کا حکم دیا جیسا کہ محاورۃً کہا جاتا ہے کہ بادشاہ نے فلاں عالم کو یہ عطیہ دیا، حالانکہ بادشاہ بنفس نفیس عطا نہیں کرتا بلکہ اپنے خدام کو عطیہ دینے کا حکم دیتا ہے، پس عطا کرنے والا بادشاہ کے علاوہ ہوتا ہے، مگر چوں کہ عطیہ بادشاہ کے حکم سے دیا جاتا ہے، اس لئے نسبت بادشاہ کی طرف ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اذان حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے دی گئی، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اذان کی نسبت کی گئی ہے، ورنہ اذان دینے والے تو حضرت بلالؓ ہی تھے۔

مطلب هل باشر النبي -صلى الله عليه وسلم- الأذان بنفسه؟

(قوله: وقد حققناه في الخزائن) حيث قال بعدما هنا: هذا وفي شرح البخاري لابن حجر ومما يكثر السؤال عنه: هل باشر النبي -صلى الله عليه وسلم- الأذان بنفسه. وقد أخرج الترمذي :أنه - عليه الصلاة والسلام - أذن في سفر و صلى بأصحابه، وجزم به النووي وقواه، ولكن وجد في مسند أحمد من هذا الوجه: فأمر بلالا فأذن، فعلم أن في رواية الترمذي اختصارا، وأن معنى قوله، أذن أمر بلالا كما يقال أعطى الخليفة العالم الفلاني كذا وإنما باشر العطاء غيره. (شامی: ۲/۷۱)

تتمہ:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نفس اذان تو قطعی طور پر ثابت ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اس لئے کہ سنن ابوداؤد اور جامع ترمذی میں روایت ہے کہ حضرت حسن کی ولادت کے وقت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے کان میں اذان دی تھی، چنانچہ ابوداؤد میں ہے:

عن عبيد الله بن أبى رافع عن أبيه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أذن فى أذن الحسن بن على حين ولدته فاطمة بالصلاة. (كتاب الأدب: ۲۹۶)

باقی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نماز کے لئے اذان دینے کے بارے میں محدثین وفقہاء

کے مابین اختلاف ہے، اس سلسلہ میں محدثین وفقہاء کے دوگروہ ہیں۔

(۱) شارح مسلم امام محی الدین نوویؒ اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ اور علامہ حصکفیؒ اور علامہ رافعیؒ وغیرہم رحمہم اللہ کا موقف ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنی حیاتِ طیبہ میں۔ ترمذی کی روایت کے مطابق۔ دورانِ سفر نماز کے لئے ایک مرتبہ اذان دینا ثابت ہے۔

اور امام نوویؒ نے اپنی کتب 'شرح المھذب'، 'الخلاصۃ'، 'روضۃ' اور اسی طرح دیگر تصانیف میں اس بات کو پرزور طریقہ سے ثابت فرمایا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نماز کے لئے اذان دینا ثابت ہے۔

تقریرات رافعی میں علامہ رافعیؒ نے بھی یہی تحریر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ سراج میں موجود ہے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ میں نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا، جب آفتاب ڈھل گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنفس نفیس اذان دی اور اقامت کہی اور ظہر کی نماز پڑھی، اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ دوسری ایک مرسل روایت سنن سعید بن منصور میں موجود ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ اذان دی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حی علی الفلاح کہا اور اس روایت میں تو تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کیوں کہ اس روایت میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اذان میں حی علی الفلاح بھی کہا۔

(۲) علامہ ابن حجر عسقلانیؒ، علامہ زرقانی، امام دارقطنیؒ اور اسی طرح علامہ سہیل وغیرہم رحمہم اللہ حضرات 'ترک مباشرۃ الاذان' (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نماز کے لئے اذان کے ثابت نہ ہونے) کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ترک مباشرۃ الاذان کا مسئلہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خصائص میں سے ہے، لہٰذا اب یہ اشکال باقی نہیں رہتا کہ یہ بات ناممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک کام کرنے کا حکم فرمایا ہو، اور خود ایک مرتبہ بھی اس پر عمل کر کے نہ دکھایا ہو، کیوں کہ اذان نہ دینا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خصائص میں سے ہیں۔

نیز الامام المحدث الفقہیہ الجلیل مولانا محمد عبد الحی لکھنوی علیہ الرحمۃ نے اپنے ایک

رسالہ بنام 'خیر الخبر فی اذان خیر البشر' میں ائمہ محدثین کے مابین اختلاف ذکر کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ ابھی تک اس بارے میں کسی نے کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی، لہٰذا ہمیں بھی اس بارے میں توقف اختیار کرنا چاہئے۔

چنانچہ خیر الخبر فی اذان خیر البشر میں ہے:

ومنه الوصول إلى التحقيق إنما الخلاف فى أذان الصلوة هل باشر به رسول الله ﷺ أم لا؟ وأما مطلق الأذان فلا شك فى مباشرته به لما ثبت فى رواية أبى داؤد والترمذى ۔۔۔ الخ وبالجملة مباشرة الرسول ﷺ بالأذان فى أذن المولود ثابت قطعا وأما مباشرته بأذان الصلاة فنحن نتوقف إلى الآن فى ذلك (۱۷،۱۶ حقق عليه صلاح محمد ابو الحاج)

نیز مولانا عبد الحی لکھنویؒ نے اپنے اسی رسالہ میں 'ترک مباشرۃ الاذان' (حضور ﷺ کے بنفس نفیس اذان نہ دینے) کی چند وجوہات ذکر کی ہیں، جن میں زیادہ قوی اور صحیح وجہ یہ لکھی ہے کہ نبی ﷺ کے اذان نہ دینے میں درحقیقت خلفاء راشدین کے مشقت میں پڑنے اور احکام شرعیہ میں خلل واقع ہونے کے اندیشہ سے بچنا تھا، وہ اس طرح کہ نبی ﷺ جب بھی کوئی کام شروع فرماتے تو پھر اس پر مواظبت و مداومت اختیار فرماتے، جب کہ منصبِ رسالت اور احکامِ شرعیہ (مثلاً کفار سے قتال، لوگوں کے درمیان فیصلے وغیرہ) جیسی بڑی ذمہ داری حضور ﷺ کو انجام دینی تھی جو اذان سے زیادہ اہم اور ضروری تھی، اگر نبی ﷺ اذان دیتے اور اس پر مواظبت فرماتے، (تو اس طرح نبی کریم ﷺ کی اتباع میں خلفاءِ راشدین کو بھی مواظبت کرنی پڑتی) جس کی بنیاد پر دوسرے اہم امور میں خلل واقع ہونے کا اندیشہ تھا اس لئے آپ ﷺ نے اذان نہیں دی۔

چنانچہ خیر الخبر فی اذان خیر البشر میں ہے:

ومنها، وهو أصحها، وهو العذر عن ترك الخلفاء الراشدين هذه العبارة ماذكره ابن عبد السلام: من أنه كانت عادة النبى ﷺ أنه إذا كان عمل عملًا واظب عله وكان هو قائما بأعباء الرسالة ومصالح الشريعة كالقتال والفصل بين الناس وغير ذلك التى هى خير من الأذان فلو واظب على الاذان لوقع الخلل فى هذه الأمور المهمة (ص: ۲۱)

مطلب في ستر العورة

سترِ عورت

علامہ تمرتاشی نے شرائطِ صلوۃ میں شرطِ رابع کے طور پر ’ستر عورت‘ کا ذکر فرمایا ہے، جس پر علامہ حصکفیؒ نے یہ وضاحت بیان فرمائی ہے کہ ستر کا چھپانا، ہر جگہ واجب ہے، گو آدمی تنہائی ہی میں کیوں نہ ہو، صحیح قول یہی ہے، البتہ کسی صحیح عرض کے واسطے ستر کا کھولنا بھی جائز ہے۔

(و)الرابع (ستر عورته) ووجوبه عام ولو في الخلوة على الصحيح إلا لغرض صحيح. (شامی: ۷۵/۲زكريا)

اسی شرط رابع کی وضاحت کے لئے علامہ شامیؒ نے ’**مطلب ستر العورة**‘ کا مطلب قائم فرمایا ہے۔

اولاً سترِ عورت کے معنی جان لینا چاہئے۔ستر کے معنی: چھپانا اور عورت کے معنی ہیں: مرد وعورت کا وہ حصہ جس کو چھپانا فرض ہے اور اس کا ظاہر کرنا شرعاً حرام ہے، یعنی جس حصۂ جسم کو چھپانا فرض ہے، اس کو نماز میں چھپانا نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، جبکہ اس پر قادر ہو، اگر چہ کسی حرام لباس مثلاً ریشم کے کپڑے سے چھپایا جائے؛ لیکن بلا عذر ایسا کرنے سے گنہگار ہوگا، جیسے کہ ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے نماز تو ہو جائے گی، مگر بلا عذر کے ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے گنہگار ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سترِ عورت فرض ہونے کا حکم عام ہے، خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز ہو، اور خواہ اکیلا نماز پڑھے یا لوگوں کے سامنے۔

اور نماز کے علاوہ بھی لوگوں کے سامنے بالاجماع اور تنہائی وخلوت میں بھی صحیح قول کے مطابق سترِ عورت فرض ہے، لیکن صحیح غرض مثلاً پیشاب، پاخانہ واستنجاء وختنہ وعلاج و جماعِ حلال وغیرہ کے لئے اعضاء ستر کھولنا جائز ہے۔

اسی پر تفریع کرتے ہوئے علامہ شامیؒ بحر کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی

شخص تنہائی میں برہنہ نماز پڑھے، اگرچہ اندھیرے کمرے میں ہو اور اس کے پاس پاک کپڑا ابھی موجود ہو تو - گرچہ وہاں کسی دوسرے شخص کے دیکھنے کا خوف نہیں مگر - چوں کہ ستر عورت فرض ہے، اس لئے برہنگی کی حالت میں نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا، گویا ستر ہر حال میں فرض ہے، خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو، خلوت میں ہو یا جلوت میں۔ اور بلا کسی صحیح غرض تنہائی میں بھی ستر کھولنا جائز نہیں۔

ستر عورت کی مقدار فرض

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ نماز سے باہر تنہائی میں مرد یا عورت پر ستر واجب ہونے سے مراد یہ ہے کہ ناف سے لیکر گھٹنے تک کا حصہ چھپائے۔

اس باب میں عورت کا ستر بھی وہی ہے جو مرد کا ہے، یعنی ناف سے گھٹنے تک اور اس کے علاوہ عورت کے باقی اعضاء کو جو ستر کہا گیا ہے وہ درحقیقت حجاب ہے اور یہ حجاب متعلق کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، اللہ کے سامنے نماز میں کھڑے ہونے کا حجاب الگ ہے، عورتوں کے سامنے اور محارم مرد کے سامنے آنے کا حجاب اس سے جداگانہ ہے اور اجنبی مرد کے سامنے جانے کا حجاب اس سے مختلف ہے، کیوں کہ ستر سب کے حق میں ستر ہوتا ہے، وہ متعلق کے بدلنے سے بدلتا نہیں برخلاف حجاب۔ حتیٰ کہ نماز کے علاوہ عورت کو بھی سارا بدن چھپانا فرض نہیں ہے، اس کی دلیل قنیہ کے باب الکراہیۃ میں مذکور ہے، جہاں انہوں نے فرمایا ہے کہ غریب الروایۃ میں ہے کہ عورت کو اپنے گھر میں خلوت کی حالت میں سر کھولنے کی اجازت ہے، مگر اولی اور بہتر یہ ہے کہ محارم کی موجودگی میں کم سے کم ایسا باریک کپڑا جس میں سے نیچے کا بدن نظر آئے، سر پر اوڑھ کر بیٹھنا جائز ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قنیہ کا قول عورت کے بدن کے ان اعضاء کے بارے میں ہے جن کی طرف محارم کی نظر جائز ہے، البتہ اس کے بدن کے وہ حصے جن کی طرف محارم کی نظر جائز نہیں، خلوت میں ان کے بارے میں کیا حکم ہو یہ غور کا مقام ہے، اور دلائل کے اطلاق کا ظاہر یہی ہے کہ ان کا چھپانا بھی واجب ہے۔

سترِ عورت ہر حال میں ضروری کیوں ہے؟

سابق میں علامہ حصکفیؒ کے حوالے سے یہ بات مذکور ہوئی تھی کہ ستر ہر حال میں فرض ہے۔ خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز، حتی کہ صحیح قول کے مطابق تنہائی میں بھی سترِ عورت فرض ہے، بلا کسی صحیح غرض تنہائی میں بھی کھولنا جائز نہیں، یہاں علامہ شامیؒ اس کی علت ذکر فرما رہے ہیں کہ ہر حال میں ستر عورت ضروری کیوں ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی اگرچہ مستور البدن شخص کو اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح مکشوف البدن شخص کو دیکھتا ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ خلوت میں ستر عورت ضروری نہ ہو؛ لیکن وہ مکشوف کو دیکھتا ہے کہ وہ ادب کو ترک کرنے والا ہے اور مستور البدن شخص کو دیکھتا ہے کہ وہ باادب باحیاء اور متأدب ہے۔

چنانچہ ترمذی اور ابوداؤد شریف میں تنہائی میں سترِ عورت کے ضروری اور اہم ہونے کے متعلق ایک روایت موجود ہے کہ حضرت بہز بن حکیم اپنے والد حضرت حکیم سے اور وہ بہز کے دادا (حضرت معاویہ ابن حیدہ) سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنا ستر چھپائے رکھو، علاوہ اپنی بیوی یا اپنی لونڈی کے (کہ ان کے سامنے ستر عورت ضروری نہیں ہے۔) حضرت معاویہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! مجھے بتائیے کہ آدمی جب خلوت اور تنہائی میں ہو تو کیا وہاں بھی اپنا ستر چھپائے رکھے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی لائق تر ہے کہ اس سے شرم کی جائے۔

باب ما جاء حفظ العورة عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال قلت يا نبي الله عوراتنا ما نأتي منها وما نذر، قال: احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك فقال الرجل يكون مع الرجل قال إن استطعت أن لا يراها أحد فافعل، قلت والرجل يكون خاليا قال فالله أحق أن يستحيى منه، هذا حديث حسن۔ (ترمذی: ۲/۱۰۵) کتاب الادب)

آگے علامہ شامیؒ نے افادہ کے لئے ایک خاص مسئلہ ذکر فرمایا ہے، کہ زیلعی نے جو یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ **أن عامتهم لم يشترطوا الستر عن نفسه** یعنی آدمی کا خود سے ستر

واجب نہیں، کا یہ مطلب نہیں کہ خلوت میں ستر ضروری نہیں، وہ تو ضروری ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، اور اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بہ حالت صلوۃ آدمی ساتر لباس پہن لے، پھر کبھی لباس کے کھلا اور ڈھیلا ہونے کے سبب آدمی کی خود کی نظر اپنے ستر پر پڑے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ ایسی حالت میں ستر عن نفسہ شرط نہیں۔

اعضاءِ ستر کی مکمل وضاحت، مرد و عورت اور خنثی وغیرہ کی تفصیل، ان کے مستور اعضاء کی تعداد اور نام وغیرہ تفصیلات آگے علامہ شامیؒ نے تتمہ کے طور پر ذکر فرمائی ہیں، اور عمدۃ الفقہ میں بھی یہ سب تفصیل سے مذکور ہیں، ہمارا موضوع نہ ہونے کے سبب اس کو یہاں ترک کر رہے ہیں۔

مطلب في ستر العورة

(و) الرابع (ستر عورته) ووجوبه عام ولو في الخلوة على الصحيح إلا لغرض صحيح، (تنوير و در مختار)

(قوله والرابع ستر عورته) أي ولو بما لا يحل لبسه كثوب حرير وإن أثم بلا عذر، كالصلاة في الأرض المغصوبة، وسيذكر شروط الستر والساتر (قوله و وجوبه عام) أي في الصلاة وخارجها (قوله ولو في الخلوة) أي إذا كان خارج الصلاة يجب الستر بحضرة الناس إجماعا وفي الخلوة على الصحيح. وأما لو صلى في الخلوة عريانا ولو في بيت مظلم وله ثوب طاهر لا يجوز إجماعا كما في البحر. ثم إن الظاهر أن المراد بما يجب ستره في الخلوة خارج الصلاة هو ما بين السرة والركبة فقط، حتى إن المرأة لا يجب عليها ستر ما عدا ذلك وإن كان عورة يدل عليه ما في باب الكراهية من القنية، حيث قال: وفي غريب الرواية يرخص للمرأة كشف الرأس في منزلها وحدها فأولى لها لبس خمار رقيق يصف ما تحته عند محارمها اهـ لكن هذا ظاهر فيما يحل نظره للمحارم أما غيره كبطنها وظهرها هل يجب ستره في الخلوة؟ محل نظر، وظاهر الإطلاق نعم، فتأمل (قوله على الصحيح) لأنه تعالى وإن كان يرى المستور كما يرى المكشوف لكنه يرى المكشوف تاركا للأدب والمستور متأدبا، وهذا الأدب واجب مراعاته عند القدرة عليه. هذا وما ذكره الزيلعي من أن

عامتهم لم يشترطوا الستر عن نفسه فذاك في الصلاة كما يأتي بيانه عند ذكر المصنف له، فليس فيه تصحيح لخلاف ما هنا فافهم. (شامی: ۲/۷۵)

مطلب في النظر إلي وجه الأمرد

امرد کے چہرے کو دیکھنا کیسا ہے؟

علامہ تمرتاشیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ عورت کے چہرے پر شہوت کے ساتھ نظر ڈالنا جائز نہیں ہے، اسی طرح بے ریش لڑکے کے چہرے کو شہوت کے ساتھ دیکھنا بھی حرام ہے، علامہ حصکفیؒ مزید فرماتے ہیں کہ شہوت کے متعلق شک اور تردد کی صورت میں بھی امرد (بے ریش) کے چہرے کی طرف دیکھنا حرام اور منع ہے۔ اور بغیر شہوت کے نظر کرنا مباح ہے، خواہ بے ریش لڑکا خوبصورت ہی کیوں نہ ہو، صاحب فتح القدیر علامہ کمال ابن الہمام نے اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔

ولا يجوز النظر إليه بشهوة كوجه أمرد فإنه يحرم النظر إلى وجهها و وجه الأمرد إذا شک فی الشهوة أما بدونها فيباح ولو جميلا كما اعتمده الكمال۔ (التنوير مع الدر: ۲/۷۹ زکریا)

اسی مسئلہ کی مزید وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے '**مطلب فی النظر إلی وجه الأمرد**' عنوان قائم فرمایا ہے۔ اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے (۱) اولاً: امرد کے لغوی اور اصطلاحی معنی کو بیان فرمایا ہے۔ (۲) ثانیا: اس امر کی وضاحت فرمائی ہے کہ کیا امرد کے چہرے کو دیکھنا مطلقاً حرام اور ممنوع ہے؟ یا اس سلسلہ میں تفصیل ہے؟

امرد کے لغوی و اصطلاحی معنی علامہ شامیؒ نے صاحب قاموس المحیط علامہ فیروزآبادی کے حوالے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ: وہ لڑکا ہے جس کی مونچھیں نکل رہی ہوں اور ڈاڑھی نہ ہو۔

الملتقط فی الفتاوی الحنفیہ میں ہے کہ لڑکا جب مردوں کی عمر کو پہنچ جائے اور وہ صبیح یعنی خوش رو اور جاذب شکل نہ ہو تو اس کا حکم مردوں والا ہوگا اور اگر وہ صبیح یعنی خوش شکل اور جاذب شکل ہو تو اس کا حکم عورتوں والا ہوگا۔ اور وہ سر سے لے کر قدم تک ستر ہے، یہی بات

علامہ شامیؒ نے کتاب الحظر والاباحۃ میں ہندیہ کے حوالے سے نقل فرمائی ہے۔(۹/ ۵۲۴)

امام ابو القاسم (جو ابن القطن العلوی المدنی السمر قندی سے معروف ہے) الجواہر المضیۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ امرد کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھنا حلال نہیں ہے، اور بلا شہوت اس کے ساتھ خلوت وتنہائی اختیار کرنے اور بغیر شہوت کے اس کی طرف دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی وجہ سے امرد کو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امرد کے معنی میں وہ لڑکا جس کی مونچھیں نکل رہی ہوں اور ڈاڑھی نہ ہو وہ تو شامل ہے ہی، اس کے ساتھ ساتھ وہ شخص بھی داخل ہے جس کے کان کے مقابل رخسار پر بال اگ آئے ہوں، مگر ڈاڑھی نہ ہو، بناء بریں بے ریش نوجوان اور ہلکی ہلکی ڈاڑھی مونچھوں والوں سے بھی احتیاط کی ضرورت ہے، آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بلکہ بعض فساق امرد کی بہ نسبت ایسے لڑکوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں، جن کو تھوڑی ڈاڑھی آگئی ہو۔

پھر آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں امرد کی تعریف میں صاحبِ قاموس کے الفاظ 'طرورِ شارب' کی قید اور صاحب ملتقط کا 'بلوغہ مبلغ الرجال' کہنا بطور قید نہیں ہے، بلکہ اس سے معنیٔ امرد کی غایت کو بیان کیا ہے، ورنہ امرد کی ابتداء اس کی بلوغت کی عمر کے وقت سے ہوتی ہے، جب عورتیں اس میں رغبت کرنے لگے یا اگر وہ چھوٹی لڑکی ہوتی تو مردوں کے لئے اس میں رغبت پیدا ہونے لگے۔

صبیح سے کیا مراد ہے؟

اوپر صاحب ملتقط فی التفاوی الحنفیہ کے حوالے سے امرد کے لغوی معنی کے سلسلہ میں یہ بات بھی گذری کہ لڑکا جب مردوں کی عمر کو پہنچ جائے اور وہ صبیح نہ ہو تو اس کا حکم مردوں والا ہے اور اگر وہ صبیح ہو تو اس کا حکم عورتوں والا ہے اور وہ سر سے لیکر قدم تک ستر ہے، اب سوال یہ ہے کہ صبیح سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صبیح سے مراد یہ ہے کہ وہ دیکھنے والے کی طبع کے مطابق خوبصورت ہو، اگرچہ وہ فی نفسہ کالا ہو؛ کیوں کہ حسن

طبائع کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، گویا ناظر کے بدلنے سے حسن مختلف ہوتا ہے، کسی کی نظر میں کوئی سیاہ فام لڑکا خوبصورت ہوتا ہے، تو کسی کی نظر میں وہی سیاہ فام لڑکا بدصورت ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفی نے عورت کے چہرے کو امرد کے چہرے سے تشبیہ دینے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ امرد کے چہرے کو شہوت کے ساتھ دیکھنا بہت بڑا گناہ ہے، کیوں کہ عورت کی بہ نسبت امرد لڑکے سے فتنہ پیدا ہونے کا بہت زیادہ خوف رہتا ہے، نیز امرد کو کسی حال میں دیکھنا حلال نہیں، برخلاف عورت، کہ اس کے ساتھ جائز طریقے سے خواہش پوری کرنے کے لئے شریعتِ مطہرہ نے نکاح جیسی عظیم عبادت عطا فرمائی ہے، مگر امرد کے ساتھ خواہش پوری کرنا کسی بھی حال میں جائز اور درست نہیں ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے زنا ور لواطت کے باب میں لکھا ہے، چنانچہ اسی وجہ سے سلفِ صالحین نے امرد سے دور رہنے میں خوب مبالغہ کیا ہے، اور انہوں نے اس کا نام الانتان رکھا ہے۔ (بدبودار چیز) کیوں کہ وہ اس کو شرعاً غلیظ سمجھتے تھے۔

علامہ شامیؒ نے کتاب الحظر والاباحۃ میں جہاں نظر حرام پر بحث کی ہے وہاں امام ابو حنیفہؒ کے متعلق نقل فرمایا ہے کہ تاتارخانیہ میں ہے کہ امام محمد بن حسن بہت خوبصورت تھے اور جب تک ان کی ڈاڑھی نہ آ گئی، امام ابو حنیفہ انہیں ہمیشہ اپنے درس میں اپنی پشت کے پیچھے بٹھایا کرتے تھے یا ستون کے پیچھے بٹھایا کرتے تھے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ بڑے متقی تھے۔ باوجود کمال تقوی کے ایسا کرنا خوفِ خیانت کی وجہ سے تھا۔

قال فی التاترخانیة: کان محمد بن الحسن صبیحا وکان أبو حنفیة یجلسه فی درسه خلف ظهره أو خلف ساریة مخافة خیانة العین مع کمال تقواه۔ اھ (شامی : ۹/ ۵۲۵ زکریا)

علامہ ابن القطان فاسیؒ ایضاح المکنون میں تحریر فرماتے ہیں کہ

علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ بغیر ضرورت کے امرد کو لطف اندوز ہونے کے قصد سے اور اس کے محاسن سے نظر کو متمتع کرنے کے قصد سے دیکھنا حرام ہے۔

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ بدون قصدِ لذت امرد کو دیکھنا جائز اور درست ہے، جبکہ دیکھنے والا فتنہ سے امن میں ہو۔

مطلب في النظر إلى وجه الأمرد

(ولا يجوز النظر إليه بشهوة كوجه أمرد) فإنه يحرم النظر إلى وجهها ووجه الأمرد إذا شك في الشهوة، أما بدونها فيباح ولو جميلا كما اعتمده الكمال: قال: فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع عدم العورة (تنوير ودر مختار: ۲/۷۹)

(قوله كوجه أمرد) هو الشاب الذي طر شاربه ولم تنبت لحيته، قاموس.

قال في الملتقط: الغلام إذا بلغ مبلغ الرجال ولم يكن صبيحا فحكمه حكم الرجال، وإن كان صبيحا فحكمه حكم النساء، وهو عورة من فرقه إلى قدمه. قال السيد الإمام أبو القاسم: يعني لا يحل النظر إليه عن شهوة. وأما الخلوة والنظر إليه لا عن شهوة لا بأس به، ولهذا لم يؤمر بالنقاب. اهـ. أقول: وهذا شامل لمن نبت عذاره، بل بعض الفسقة يفضله على الأمرد خالي العذار. والظاهر أن طرور الشارب وبلوغه مبلغ الرجال غير قيد، بل هو بيان لغايته وأن ابتداءه من حين بلوغه سنا تشتهيه النساء، أو لو كان صغيرة لاشتهيت فيه للرجال، والمراد من كونه صبيحا أن يكون جميلا بحسب طبع الناظر ولو كان أسود لأن الحسن يختلف باختلاف الطبائع. ويستفاد من تشبيه وجه المرأة بوجه الأمرد أن حرمة النظر إليه بشهوة أعظم إثما لأن خشية الفتنة به أعظم منها ولأنه لا يحل بحال، بخلاف المرأة كما قالوا في الزنى واللواطة، ولذا بالغ السلف في التنفير منهم وسموهم الأنتان لاستقذارهم شرعا. قال بعضهم: قال ابن القطان: أجمعوا على أنه يحرم النظر إلى غير الملتحي بقصد التلذذ بالنظر وتمتع البصر بمحاسنه. وأجمعوا على جوازه بغير قصد اللذة والناظر مع ذلك آمن الفتنة. (شامی: ۲/۸۰)

مبحث النية

نیت کی بحث

نماز کی شرط خامس کے طور پر علامہ تمرتاشی نیت کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نیت ارادہ کا نام ہے، علم کا نہیں۔

علامہ تمرتاشی کے اس کلام کی وضاحت میں علامہ حصکفیؒ ارادہ کی تعریف کرتے ہیں کہ: دو متساوی امور میں سے ایک کو راجح قرار دینے والی صفت کو ارادہ کہا جاتا ہے (یعنی ارادہ نام ہی ہے صفتِ مرجحہ کا) اور جس کام کو کرنا ہو اس کا مطلق علم ہونا نیت کے لئے کافی نہیں، اور اگر نیت کے اسی قدر ہونے کو کافی سمجھا جائے تو علمِ کفر سے آدمی کافر ہو جائے گا، حالاں کہ آدمی علمِ کفر سے کافر نہیں، بلکہ نیتِ کفر سے کافر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ علم اور نیت (ارادہ) الگ ہے۔

(و)الخامس (النية وهى الإرادة) المرجحة لأحد المتساويين أى إرادة الصلاة لله تعالى على الخلوص (لا)مطلق (العلم) فى الأصح ألا ترى أن من علم الكفر لايكفرولونواهيكفر (درمع التنوير: ۲/۹۰)

اس مطلب میں علامہ شامی نے نیت کا معنی، حقیقت شرعی اور دیگر چند ضروری امور کی وضاحت فرمائی ہے۔

نیت کا لغوی معنی:

عزم (قصد و ارادہ) کا ہے۔ جیسا کہ سابق میں خود علامہ شامیؒ "الفرق بين النية والقصد والعزم" کے تحت ذکر کر چکے ہیں کہ نیت کے لغوی معنی ہیں: **عزم القلب على الشيئ** یعنی نیت: کسی کام کرنے پر دل کی آمادگی کا نام ہے، لہٰذا دل سے ارادہ کرنے سے نیت ہو جاتی ہے، زبان سے بولنا ضروری نہیں ہے۔

اور عزم کے معنی ارادۂ جازمہ و قاطعہ کے ہیں، گویا عزم میں فی الجملہ پختگی کے معنی پائے جاتے ہیں، عزم یہ ہے کہ کسی کام کے کرگذرنے کا پختہ ارادہ کر لیا جائے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ لغۃً نیت کے معنی میں دو چیزیں ضروری ہیں: (۱) ارادہ (۲) جزم۔

نیت کا اصطلاحی معنی:

ارادہ اس صفت کا نام ہے جس کے ذریعہ کوئی کام (مفعول) دیگر اوقات میں نہ کرتے ہوئے کسی خاص وقت میں اور دیگر طریقوں سے ادا نہ کرتے ہوئے کسی خاص

طریقے سے ادا کیا جائے، یعنی مخصوص وقت میں مخصوص کیفت سے انجام دیا جائے۔

اور چوں کہ نیت کے لغوی معنی میں عزم و جزم بھی شامل ہے، اس لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نیت مطلق ارادہ یا ترجیح احد المتساویین کا نام نہیں، بلکہ ترجیح کے ساتھ ساتھ اس کام کو کرنے کا پختہ ارادہ بھی ہو۔

(۱) یہاں علامہ حصکفیؒ نے نیت کے ضمن میں اس بات کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ نماز کی نیت میں اخلاص کی نیت کی جائے۔اس کی وضاحت کرتے ہوئے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ بات سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اگر نیت میں اخلاص نہیں بلکہ ریا و سمعۃ کی نیت ہے، تو وہ نماز صحیح نہیں ہوگی، حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ نماز پڑھنا یہ حصولِ ثواب کے لئے شرط ہے، نہ کہ صحتِ صلوۃ کے لئے، بلکہ ریا کے ساتھ بھی نماز پڑھی تو فریضۂ صلوۃ تو ادا ہو جائے گا گو ثواب نہ ملے۔

فروعات میں یہ مسئلہ آگے آرہا ہے کہ اگر کسی شخص سے کہا گیا کہ اگر تو ظہر کی نماز پڑھے گا تو تجھے ایک دینار بطور انعام دوں گا، اور اس نے اسی نیت کے ساتھ نماز ادا کی تو اس صورت میں اس سے فریضۂ صلوۃ تو ادا ہو جائے گا، گو نماز کا اجر و ثواب نہ ملے اور ریا و سمعۃ فرائض کی ادائیگی اور واجب کے ساقط ہونے کے حق میں مانع نہ ہوگا، بلکہ حصولِ ثواب و عدمِ حصولِ ثواب کے حق میں مؤثر ہوگا اور فریضۂ صلوۃ تو ادا ہو جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ریا کے ساتھ بھی نماز شروع کرنا صحیح ہونا چاہئے۔

(۲) اس بحث کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے حموی کی شرح اشباہ کے حوالے سے نیت کی تعریف پر ایک اعتراض بھی ذکر فرمایا ہے کہ نیت کی مشہور تعریف ' **قصد الطاعة و التقرب إلى الله فی إیجاد الفعل** ' سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ

نیت کا تعلق فقط وجودی اور ایجابی افعال سے ہے، مثلاً نماز، زکوۃ۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ نیت کا تعلق بعض اوقات کسی فعل کے ترک سے بھی ہوتا ہے چنانچہ شریعت کی منہیات

سے بچنا بھی ایک فعل ہے، جب کہ اس میں کسی فعل کو وجود میں نہیں لایا جاتا۔ گویا ترک و اجتناب والے احکام شرعیہ پر نیت کی یہ تعریف صادق نہیں آتی۔

اس اعتراض کے جواب اور حموی کی بات کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا خالد سیف اللہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ الاشباہ والنظائر کے حوالے سے قاموس الفقہ میں فرماتے ہیں:

لیکن یہ شبہ صحیح نہیں، کیوں کہ منہیات کے نہ کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کے کرنے پر قادر نہیں تھا، اس لئے اس سے محفوظ رہا، دوسری صورت یہ ہے کہ باوجود قدرت کے آدمی اپنے آپ کو شریعت کی منہیات سے بچائے، یہ فقہ کی اصطلاح میں 'کف' ہے، اور اس پر اجر وثواب بھی ہے، پس کف بھی من جملہ افعال کے ایک ہے۔

تاہم پھر بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ نیت کا تعلق صرف طاعت ہی سے نہیں ہے، بلکہ معصیت سے بھی ہے، بلکہ بعض اوقات ایک ہی فعل نیت کی وجہ سے معصیت کے دائرہ میں آجاتا ہے، اسی لئے علامہ حموی نے نیت کی جو تعریف کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: **توجیه القلب إلی إیجاد فعل أو ترکه**؛ یہ تعریف فعل وترک اور طاعت ومعصیت سب کو شامل ہے۔ (قاموس الفقہ: ۲۵۱/۵)

آگے علامہ شامیؒ، حصکفیؒ کے الفاظ: '**لا مطلق العلم**' کی وضاحت کرتے ہوئے ذکر فرماتے ہیں کہ منوی (جس کی نیت کی جارہی ہو اس) کا مطلق علم، بلا قید ارادۂ جازمہ، نیت نہیں ہے، بقول علامہ شامی اس سے علامہ تمرتاشی محمد بن سلمہ کی اس ذکر کردہ بات پر رد کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ 'درر' میں محمد بن سلمہؒ کا قول منقول ہے کہ جب کسی شخص کو نماز شروع کرتے وقت معلوم ہو کہ وہ کونسی نماز پڑھ رہا ہے تو نیت کی یہ مقدار کافی ہے، اسی طرح روزے میں بھی کیا جائے گا۔

لیکن 'احکام' میں مفتاح السعادۃ اور شرح ابن ملک کے حوالے سے مذکور ہے کہ محمد بن سلمہؒ کے قول کی مراد یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی نماز کے پڑھنے کا قصد وارادہ کرے اور

وہ یہ بات جانتا ہو کہ یہ ظہر کی نماز ہے یا عصر کی؟ یا یہ نفل ہے یا قضاء؟ تو نیت کے لئے اتنی تعیین اور علم کافی ہے۔لہٰذا جب تحریمہ کے ساتھ یہ نیت کر لی جائے تو تعیین کے لئے دوسری نیت کرنا ضروری نہیں ہے، اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ نیت میں ارادۂ جازمہ کی ضرورت نہیں۔جبکہ کفر کی جس مثال کو معارضہ میں پیش کیا ہے، اس میں فقط علم کفر کا ذکر ہے، ادارۂ کفر کی بات نہیں۔اور یہاں محمد بن سلمہ نے یہ دعوی نہیں کیا کہ کسی چیز کا مطلق علم نیت ہوتی ہے ،لہٰذا اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

علامہ شامیؒ محمد بن سلمہؒ کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نیت پختہ ارادہ کرنے کا نام ہے اور یہ پختہ ارادہ مراد کے تصور اور اس کے علم کے ساتھ ہی متحقق ہوتا ہے اور ایسی نیت ہی صحتِ صلوۃ کے لئے شرعاً شرط ہے، پس چوں کہ ارادۂ جازمہ (نیت) میں منوی کا علم ہوتا ہی ہے، اس لئے محمد بن سلمہ نے نیت کی وضاحت میں فقط علم کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے

مبحث النية:

(و) الخامس (النية) بالإجماع (وهي الإرادة) المرجحة لأحد المتساويين أي إرادة الصلاة لله تعالى على الخلوص (لا) مطلق (العلم) في الأصح، ألا ترى أن من علم الكفر لا يكفر، ولو نواه يكفر (والمعتبر فيها عمل القلب اللازم للإرادة) فلا عبرة للذكر باللسان إن خالف القلب لأنه كلام لا نية إلا إذا عجز عن إحضاره لهموم أصابته فيكفيه اللسان، مجتبى، (وهو) أي عمل القلب (أن يعلم) عند الإرادة (بداهة) بلا تأمل (أي صلاة يصلي) فلو لم يعلم إلا بتأمل لم يجز (تنوير والدر)

(قوله وهي الإرادة) النية: لغة العزم، والعزم هو الإرادة الجازمة القاطعة، و الإرادة صفة توجب تخصيص المفعول بوقت وحال دون غيرهما: أي ترجح أحد المستويين وتخصصه بوقت وحال أي كيفية وحالة مخصوصة، وبه علم أن النية ليست مطلق الإرادة، بل هي الإرادة الجازمة (قوله المرجحة) نعت للإرادة قصد به تفسيرها ح (قوله أي إرادة الصلاة إلخ) لما عرف مطلق النية بين المعنى المراد بها هنا الذي هو من شروط الصلاة، وإلا فالنية غير خاصة بالصلاة. قال ط: والمراد بقوله على الخلوص الإخلاص لله تعالى على معنى أنه لا يشرك معه غيره في العبادة اهـ. أقول: هذا يوهم أنها لا تصح مع الرياء مع أن الإخلاص شرط للثواب لا للصحة

كما سيأتي في الفروع أنه لو قيل لشخص صل الظهر ولك دينار فصلى بهذه النية ينبغي أن يجزيه وأنه لا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب، فهذا يقتضي صحة الشروع مع عدم الإخلاص فليتأمل. ثم رأيت الحموي في حواشي الأشباه اعترضه بقوله: فيه أن هذا إنما يستقيم في عبادة يترتب عليها ثواب لا المنهيات المترتب عليها عقاب. اهـ. (قوله لا مطلق العلم إلخ) أي ليست النية مطلق العلم بالمنوي: أي سواء كان مع قصد وإرادة جازمة أو لا، وهذا رد على ما عن محمد بن سلمة من أنه إذا علم عند الشروع أي صلاة يصلي فهذا القدر نية، وكذا في الصوم كما أوضحه في الدرر: قال في الإحكام: لكن في المفتاح وشرح ابن مالك أن مراد ذلك القائل أن من قصد صلاة فعلم أنها ظهر أو عصر أو نفل أو قضاء يكون ذلك نية فلا يحتاج إلى نية أخرى للتعيين إذا وصلها بالتحريمة، وفيما أورده لم يوجد قصد إلى الكفر، وهذا القائل لم يدع أن مطلق العلم بشيء يكون نية، فلا يرد عليه الاعتراض. اهـ. قلت: وحاصله أن النية التي هي الإرادة الجازمة لما كانت لا تتحقق إلا بتصور المراد وعلمه وكان ذلك شرطا لصحتها شرعا ولازما لها لغة اقتصر عليه (قوله و المعتبر فيها عمل القلب) أي أن الشرط الذي تتحقق به النية ويعتبر فيها شرعا العلم بالشيء بداهة الناشئ ذلك العلم عن الإرادة الجازمة لا مطلق العلم ولا مجرد القول باللسان. والحاصل أن معنى النية المعتبر في الشرع هو العلم المذكور، وهذا معنى ما نقل عن ابن سلمة كما قدمناه وأما قولهم لا يصح تفسير النية بالعلم فالمراد به مطلق العلم الخالي عن القصد بقرينة الاعتراض المار فافهم، لكن في جعله العلم من أعمال القلب مسامحة لأن العلم من الكيفيات النفسانية كما حقق في موضعه. (شامی: ۲/۹۰)

مطلب في حضور القلب والخشوع

حضورِ قلب اور خشوع کی حقیقت

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت حضورِ قلب اور خشوع کی حقیقت اور اس کا حکم واضح کرنا چاہتے ہیں کہ حضور قلب صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہی ضروری ہے یا پھر تمام ارکان صلوۃ میں حضور قلب ضروری ہے؟ اور حضور قلب وخشوع نماز میں کیا درجہ رکھتے ہیں؟

حضور قلب کا صحیح مفہوم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حضورِ قلب کا مطلب یہ ہے کہ نمازی کا دل نماز کے علاوہ تمام امور سے فارغ و منقطع ہو کر صرف افعالِ صلاۃ کی ادائیگی ہی میں مشغول ہو۔ (یعنی نماز میں اپنی خودی اور خواہشات بلکہ ہر ماسوی اللہ کو اپنے دل سے رخصت کر دے اور اپنے آپ کو بالکلیہ نماز میں مصروف کر دے۔) اور یہ حضورِ قلب یہاں اس طرح حاصل ہوگا کہ مصلی اپنی ذات سے صادر ہونے والے ہر قول و فعل و عمل کو جانتا ہو، اور نماز میں پڑھی جانے والی دعائیں اور قراءت کے معنی کو سمجھنا الگ چیز ہے یہ ضروری نہیں ہے۔

حضورِ قلب کے صحیح مفہوم کے سلسلہ میں حضرت حکیم الامت مجدد الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے بہت نفیس اور عمدہ بات فرمائی ہے کہ: لوگ حضورِ قلب اور نماز میں دائمی توجہ کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی خطرہ (اور وسوسہ) اول سے اخر تک نماز میں نہ آئے حالانکہ یہ مطلب نہیں، اس لئے کہ یہ تو عادۃً ناممکن ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی خطرہ (اور وسوسہ) کو خود نہ لائے اور خود اگر آئے تو وہ حضور قلب (اور خشوع) کے منافی نہیں ہے، اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے۔

(۱) وسوسہ آنا غیر اختیاری ہے اور اس پر ملامت نہیں۔

(۲) اور وسوسہ لانا اختیاری ہے جس پر ملامت ہے، کیوں کہ قلب کی مثال عام سڑک کی سی ہے، جیسے عام سڑک میں اچھے، برے، شریف، رذیل چمار، بھنگی سب چلتے ہیں، اسی طرح انسان کا قلب ہے کہ اس میں اچھے برے خطرات و خیالات سب آتے ہیں اور اس آنے پر مؤاخذہ نہیں ہے، اس لئے کہ مواخذہ ہوتا ہے اختیاری امر پر اور خطرات و خیالات کا آنا اختیاری نہیں ہے اس لئے شریعت نے یہ حکم نہیں دیا کہ کوئی خطرہ نہ آئے، ہاں یہ حکم فرمایا ہے کہ تم ان خطرات کو خود مت لاؤ۔ (احکام الصلاۃ: ۲۶۰)

کیا حضورِ قلب ہر رکن میں ضروری ہے؟

(۱) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ قہستانی کی شرح مقدمۂ کیدانیہ میں مذکور ہے کہ

تکبیر تحریمہ کے وقت حضور قلب واجب ہے، بقیہ ارکان میں ضروری نہیں، پس اگر اس کا دل ارکانِ صلوۃ کی ادائیگی کے درمیان کسی مسئلہ میں غور وفکر میں مشغول ہوگا تو اعادہ مستحب نہ ہوگا

(۲) چنانچہ علامہ بقالیؒ فرماتے ہیں کہ تمام ارکانِ صلوۃ کی ادائیگی میں حصور قلب نہ رہنے سے اسی صورت میں اجر وثواب کم ہوگا جب حضورِ قلب اور خشوع وخضوع میں اس نے خود کوتاہی کی ہو، یعنی عمداً دیگر خیالات اور خطرات میں مشغول ہوا ہو۔

(۳) اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ نماز کے ہر ہر رکن میں حضور قلب ضروری اور لازم ہے، یعنی ہر رکن کے ادا کرنے میں یہ بات پیش نظر رہے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں، پس عمداً حضور قلب کو ترک کرنے سے رکن فوت ہوجائے گا اور سہواً حضور قلب نہ رہے تو اس پر مواخذہ بھی نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ معاف ہے، لیکن اس صورت میں ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ فریضۂ صلوۃ تو ادا ہوجائے گا جیسا کہ منیۃ المصلی میں یہ بات مذکور ہے۔

(۴) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے کہا ہے کہ **'لا قیمة لصلاة من لم یکن قلبه فیها معه'** یعنی اس کی نماز کی کوئی قیمت نہیں جس میں حضور قلب اور خشوع حاصل نہیں، ان کا یہ قول معتبر نہیں جیسا کہ 'الملتقط' 'الخزانہ' اور 'السراجیہ' وغیرہ میں مذکور ہے، کیوں کہ بہت سی مرتبہ غیر اختیاری طور پر آدمی پر الگ قسم کے خیالات سوار ہوجاتے ہیں اور حضورِ قلب غیر اختیاری طور پر فوت ہوجاتا ہے، نیز تمام قسم کے خیالات خشوع صلوۃ کے منافی بھی نہیں۔

مطلب في حضور القلب والخشوع

وفي شرح المقدمة الكيدانية للعلامة القهستاني: يجب حضور القلب عند التحريمة، فلو اشتغل قلبه بتفكر مسألة مثلا في أثناء الأركان فلا تستحب الإعادة: وقال البقالي: لم ينقص أجره إلا إذا قصر، وقيل يلزمه في كل ركن ولا يؤاخذ بالسهو لأنه معفو عنه، لكنه لم يستحق ثوابا كما في المنية، ولم يعتبر قول من قال لا قيمة لصلاة من لم يكن قلبه فيها معه، كما في الملتقط والخزانة والسراجية وغيرها. واعلم أن حضور القلب فراغه عن غير ما هو ملابس له، وهو هاهنا العلم بالعمل بالفعل والقول الصادرين عن المصلي وهو غير التفهم؛ فإن العلم بنفس اللفظ غير العلم بمعنى اللفظ. اهـ. (شامی: ۲/۹۴)

نوٹ: اس مسئلہ سے متعلق ایک اور مطلب آگے بھی مذکور ہے، اتمام بحث کے لیے اس کو بھی یہاں ذکر کردیا جاتا ہے۔

مطلب في الخشوع

حقیقت خشوع اور ننگے سر نماز پڑھنے کا حکم

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ سستی اور لا ابالی پن کی وجہ سے کھلے سر نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور اگر غایتِ تواضع وانکساری اور تذلل کی وجہ سے ننگے سر نماز پڑھے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر ننگے سر نماز پڑھنے سے نماز کی اہانت وحقارت مقصود ہو تو یہ کفر ہے۔

وصلاته حاسرا أي كاشفا رأسه للتكاسل ولا بأس به للتذلل وأما للإهانه بها فكفر۔ (درمع التنویر: ۲/۴۰۷)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اس بات کو ذکر فرماتے ہیں کہ غایت تذلل کی وجہ سے بغیر ٹوپی کے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ کیا یہ خشوع صلاۃ کے منافی ہے؟ اور خشوعِ صلاۃ کی کیا حقیقت ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیہ میں مذکور '**لا بأس**' سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ غایتِ تذلل کی وجہ سے بھی کھلے سر نماز پڑھنا مناسب نہیں ہے، بلکہ سر ڈھانپ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے اور نماز میں اپنے دل سے خشوع اور عاجزی کا اظہار کرے، کیوں کہ نماز میں تذلل اور خشوع افعالِ قلب میں سے ہے، افعال جوارح میں سے نہیں ہے، امداد الفتاح میں شرح منیہ کے مذکورہ بالا قول پر تجنیس کے حوالے سے تعقب کیا ہے کہ تجنیس میں مذکور ہے کہ اللہ کی بارگاہ میں غایتِ تذلل وخشوع کی وجہ سے کھلے سر نماز پڑھنا مستحب ہے؛ کیوں کہ نماز کا دارومدار خشوع پر ہے اور خشوع ہی نماز میں مقصودِ اصلی ہے۔

خشوع کی حقیقت کیا ہے؟

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صلوۃ مع کشف الرأس کے اس مسئلے کا مدار اس پر ہے کہ خشوع کس چیز کا نام ہے؟ اور فقہاء کے مابین اس سلسلہ میں اختلاف ہے:

(۱) خشوع افعالِ قلب میں سے ہے، یعنی دل میں اللہ تعالی کا خوف وڈر ہونا۔

(۲) یا خشوع افعالِ جوارح میں سے ہے، یعنی اعضاء وجوارح کا پرسکون ہونا۔

(۳) یا خشوع افعالِ قلب وجوارح دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

چنانچہ حلبۃ المجلی میں دلیل نقلی وعقلی کے اعتبار سے قول اول کو راجح قرار دیا ہے اور اہل علم وعرفان کا اسی قول پر اجماع نقل کیا ہے اور عاجزی وتذلل کا اظہار، اور آنکھوں کا جھکائے رکھنا، اور آواز کا پست رکھنا اور اعضاء جوارح کا سکون وغیرہ امور؛ لوازمات خشوع میں سے ہیں۔

اس قول کی بنیاد پر غایت تذلل وخشوع بالقلب کے بہ سبب کھلے سر نماز پڑھنے کے مستحب ہونے کی بات غلط نہیں ہوگی اور نماز بغیر کراہت کے صحیح ہوگی۔

خلاصہ: چنانچہ فتاوی عتابیہ میں مذکور ہے کہ کھلے سر نماز پڑھنا عذر کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں ہے اور بغیر کسی عذر کے ننگے سر نماز پڑھنے کے سلسلہ میں تفصیل ہے کہ اگر سستی اور غفلت کی وجہ سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر غایتِ تذلل وتواضع کی وجہ سے کھلے سر نماز پڑھے تو جائز ہے اور اگر نماز کی حقارت واہانت کی وجہ سے کھلے سر نماز پڑھے تو یہ کفر ہے، یہی قول بہتر ہے۔ اور بعض فقہاء سے منقول ہے کہ گرمی اور تخفیف کی وجہ سے کھلے سر نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے، ان حضرات نے جوازِ کشفِ رأس کے لئے گرمی کو عذر نہیں ٹھہرایا ہے اور یہ غلط نہیں۔

مطلب في الخشوع

(وصلاته حاسرا) أي كاشفا (رأسه للتكاسل) و(لا) بأس به (للتذلل)، وأما للإهانة بها فكفر. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله للتكاسل) أي لأجل الكسل، بأن استثقل تغطيته ولم يرها أمرا مهما في الصلاة فتركها لذلك، وهذا معنى قولهم تهاونا بالصلاة وليس معناه الاستخفاف بها والاحتقار لأنه كفر. شرح المنية. قال في الحلبة: وأصل الكسل ترك العمل لعدم الإرادة، فلو لعدم القدرة فهو العجز.

(قوله ولا بأس به للتذلل) قال في شرح المنية: فيه إشارة إلى أن الأولى أن لا يفعله وأن يتذلل ويخشع بقلبه فإنهما من أفعال القلب. اهـ. وتعقبه في الإمداد بما

في التجنيس من أنه يستحب له ذلك لأن مبنى الصلاة على الخشوع. اهـ.

قلت: واختلف في أن الخشوع من أفعال القلب كالخوف أو من أفعال الجوارح كالسكون أو مجموعهما قال في الحلبة: والأشبه الأول، وقد حكي إجماع العارفين عليه وأن من لوازمه: ظهور الذل، وغض الطرف، وخفض الصوت، وسكون الأطراف، وحينئذ فلا يبعد القول بحسن كشفه إذا كان ناشئا عن تحقيق الخشوع بالقلب، ونص في الفتاوى العتابية على أنه لو فعله لعذر لا يكره وإلا ففيه التفصيل المذكور في المتن، وهو حسن. وعن بعض المشايخ أنه لأجل الحرارة والتخفيف مكروه، فلم يجعل الحرارة عذرا وليس ببعيد اهـ ملخصا. (شامی: ۲/۴۰۷)

مطلب يصح القضاء بنية الأداء وعكسه

ادا کی نیت سے قضا اور قضا کی نیت سے ادا نماز صحیح ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے فرض نماز کی نیت کے سلسلہ میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ فرض نمازیں فقط 'نماز' کی نیت سے بالاجماع جائز نہیں ہوتیں، بلکہ دل میں اس فرض کا تعین کرنا بھی ضروری ہے، لہٰذا فرض نماز کی نیت کی چند صورتوں میں سے علامہ حصکفیؒ نے نماز کی نیت کی بہتر صورت یہ ذکر فرمائی ہے کہ ظہر الیوم کی نیت کرے، یعنی یوں نیت کرے کہ میں آج کی ظہر پڑھتا ہوں تو خواہ وہ نماز وقت کے اندر پڑھتا ہو، یا وقت نکلنے کے بعد پڑھتا ہو اور اس کو وقت نکلنے کا علم ہو یا علم نہ ہو یا شک ہو؛ مطلقاً ان تمام صورتوں میں نماز جائز ہو جائے گی اور علامہ حصکفیؒ نے مطلقاً جواز کی علت کے طور پر یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ جب اسی دن کی قضا نماز ادا کی نیت سے اور ادا نماز قضا کی نیت سے پڑھنا جائز ہے تو پھر یہ صورت بھی جائز ہے

(ولو نوى ظهر الوقت فلو مع بقائه) أى الوقت (جاز) ولو فى الجمعة (ولو مع عدمه) بأن كان قد خرج (وهو لا يعلمه) (لا) يصح فى الأصح ومثله فرض الوقت فالأولى نية ظهر اليوم لجوازه مطلقا لصحة القضاء بنية الاداء كعكسه هو المختار (التنوير مع الدر: ۲/۱۰۰)

علامہ شامیؒ کا مقصد اس مطلب سے یہ ہے کہ بطور دلیل یہ جو مسئلہ ذکر فرمایا گیا کہ ادا

کی نیت سے قضا اور قضا کی نیت سے اداء نماز ہو جاتی ہے، یہ فقط اس صورت سے متعلق ہے جب کہ قضا اور اداء کی تعیین وصراحت کے ساتھ نیت میں 'اداء' کی نیت بھی شامل ہو، یعنی یوں نیت کرے کہ ظہر الیوم ادا کرتا ہوں، یا ظہر الیوم قضا کرتا ہوں، تو اس صورت میں ادا ہو یا قضاء، نماز درست ہو جائے گی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ 'اداء' کی قید کے بغیر فقط کوئی یوں نیت کرے کہ میں ظہر کی قضا پڑھتا ہوں، یا میں ظہر الیوم پڑھتا ہوں تب بھی درست ہو جائے، خلاصہ یہ ہوا کہ ظہر الیوم (یوم کی قید) اور اداء یا قضاء کی قید کا نیت میں شامل ہونا ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی مسئلہ کو بیان کرنے میں در وتنویر کے بجائے صاحب اشباہ کی عبارت اور تمثیل و دلیل زیادہ بہتر و مناسب ہے، اشباہ میں ابن نجیم صاحب فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:

اگر وقت باقی سمجھ کر ادا کی نیت کی، پھر ظاہر ہوا کہ وقتِ ادا نکل چکا تھا تو نماز صحیح ہو جائے گی، یہی حکم اسکے برعکس صورت کا ہے، یعنی وقتِ ادا ختم ہو گیا ہے یہ سمجھ کر قضا کی نیت سے نماز پڑھی، پھر ظاہر ہوا کہ وقتِ ادا باقی تھا تو اس صورت میں بھی نماز صحیح ہو جائے گی۔

پھر علامہ ابن نجیم نے کشف الاسرار کے حوالے سے اداء نماز، قضاء کی نیت سے اور قضاء نماز، اداء کی نیت سے صحیح ہو جاتی ہے، اس کی مثال میں فرماتے ہیں:

(۱) کسی شخص نے آج کی ظہر اداء کی نیت سے، اس گمان کے ساتھ پڑھی کے وقتِ اداء باقی ہے، حالانکہ حقیقت میں وقتِ اداء نکل چکا تھا، یا اس کا برعکس۔

(۲) کسی شخص نے آج کی ظہر قضاء کی نیت سے اس گمان کے ساتھ پڑھی کے وقت اداء نکل چکا ہے، حالانکہ حقیقت میں وقتِ اداء موجود تھا۔

(۳) کسی قیدی پر رمضان کا مہینہ مشتبہ ہو گیا کہ رمضان کا مہینہ کب ہے؟ اور کب سے شروع ہوتا ہے؟ پھر اس نے ماہ رمضان کے لئے تحری کی کہ ماہ رمضان ابھی شروع ہوا

ہے اور اداء کی نیت سے روزے رکھے، حالانکہ وہ رمضان کا مہینہ نہیں تھا، اس لئے اس کے روزے رمضان کے بعد واقع ہوئے، یا اس کا برعکس۔

(۴) کسی قیدی پر رمضان کا مہینہ مشتبہ ہو گیا تو اس نے ماہ رمضان کے لئے تحری کی کہ ماہ رمضان گذر چکا ہے اور قضاء کی نیت سے روزے رکھے، حالانکہ وہ رمضان ہی کا مہینہ تھا۔

ان تمام صورتوں میں نماز اور روزے اصل نیت کے اعتبار سے صحیح ہے کیوں کہ ان تمام صورتوں میں اصل نیت موجود ہے اور ظن کے اندر خطا ہے اس لئے معاف ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ابن نجیم کی ذکر کردہ یہ بات کہ 'یہ تمام صورتیں اصل نیت کے اعتبار سے صحیح ہے' اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ:

اسی دن کی قضاء نماز، اداء کی نیت سے یا اداء نماز، قضاء کی نیت سے پڑھی تو نماز اس صورت میں درست ہوگی، جبکہ دل میں اس دن کی نماز کا تعین کیا ہو، پھر اس صورت میں اداء یا قضاء میں غلطی ہونا مضر نہیں ہے، برخلاف اس صورت کے جس میں 'آج کے فریضہ' (ظہر الیوم وغیرہ) کی تعیین نہ ہو تو اس صورت میں نیت میں موجود قید کا اعتبار ہوگا، جیسے

(۱) ظہر کا وقت باقی ہو اور کوئی آدمی ظہر کی نماز قضاء کی نیت سے پڑھے، مگر نیت میں 'آج کی ظہر' کی تعیین نہ ہو تو یہ نماز وقت میں پڑھنے کے اور ظہر کی تعیین ہونے کے باوجود بطورِ اداءِ وقت معتبر نہ ہوگی، کیوں کہ ظہر بہت سی ہیں اور اس نے قضا کی نیت سے اسے آج کی ظہر یا فریضہ سے پھیر دیا ہے، آج (کا دن یا سابقہ متعین دن) کے ساتھ متعین نہیں کیا اور اس کی طرف سے وقتی نماز کی نیت بھی نہیں پائی گئی اور قضا کا وصف بیان کرنا غلط ہو گیا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس نیت میں تعین ہی نہیں پائی گئی تو اس صورت میں نماز صحیح نہ ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر اس کے ذمہ کسی دن کی نمازِ ظہر قضاء تھی اور مطلق اداء کی نیت سے پڑھی تو وہ قضا صحیح نہ ہوگی، اگر چہ وہ وقتیہ ظہر کی نماز پڑھ چکا ہو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ قضاء نماز اداء کی نیت سے اور اداء نماز قضاء کی نیت سے اسی صورت

میں صحیح ہے جبکہ دل میں اس دن کا تعین کیا ہو پھر قضاء یا اداء کی تعیین ضروری نہیں۔

مطلب يصح القضاء بنية الأداء وعكسه

(قوله لصحة القضاء بنية الأداء إلخ) هذا التعليل إنما يظهر إذا نوى الأداء، أما إذا تجردت نيته فلا. اهـ ط والمناسب ما في الأشباه عن الفتح: لو نوى الأداء على ظن بقاء الوقت فتبين خروجه أجزأه وكذا عكسه، ثم مثل له ناقلا عن كشف الأسرار بقوله: كنية من نوى أداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن أن الوقت باق، و كنية الأسير الذي اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الأداء فوقع صومه بعد رمضان، وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن أن الوقت قد خرج و لم يخرج بعد، وكنية الأسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن أنه قد مضى و الصحة فيه باعتبار أنه أتى بأصل النية، ولكن أخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو عنه. اهـ. أقول: ومعنى كونه أتى بأصل النية أنه قد عين في قلبه ظهر اليوم الذي يريد صلاته فلا يضر وصفه له بكونه أداء أو قضاء، بخلاف ما إذا نوى صلاة الظهر قضاء وهو في وقت الظهر ولم ينو صلاة هذا اليوم لا يصح عن الوقتية لأنه بنية القضاء صرفه عن هذا اليوم ولم توجد منه نية الوقتية حتى يلغو وصفه بالقضاء فلم يوجد التعيين، وكذا لو نواه أداء وكانت عليه ظهر فائتة لا يصح عنها وإن كان قد صلى الوقتية لما قلنا. (شامی: ۲/۱۰۰)

مطلب مضى عليه سنوات وهو يصلي الظهر قبل وقتها

وہ شخص جو کئی سالوں سے ظہر کی یا کوئی اور نماز قبل از وقت پڑھتا چلا آرہا ہے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟

سابقہ مطلب میں نیت میں وقتیہ (ظہر الوقت) یا ذمہ پر موجود فریضہ (ظہر الیوم) کی تعیین کی تفصیل پر تفریع کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ:

اس تفصیل سے وہ مسئلہ بھی حل ہو جائے گا جس کا جواب بعض شوافع نے دیا ہے، اور وہ ہمارے احناف کے بھی مطابق ہے، مسئلہ یہ ہے کہ: ایک شخص سالوں سے ظہر کی نماز وقت سے پہلے پڑھتا چلا آرہا ہے اور بعد میں حقیقت واضح ہوئی۔ تو کیا اس پر ایک ظہر کی قضا لازم

ہوگی؟ یا تمام ظہر کی نمازوں کی قضا لازم ہوگی؟ کیوں کہ ہر دن کی ظہر قبل از وقت پڑھنے کی وجہ سے فریضہ ادا نہ ہوگا۔ اور ہر دن کی ظہر اس کے ذمہ باقی رہ جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے تین گروہ ہیں :

(۱) بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف ایک ظہر کی قضا لازم ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ قضاء کی نیت شرط نہیں، لہٰذا ہر روز کی نماز سابقہ دن کی قضا کے طور پر ہوگی۔

(۲) اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف ایک ظہر کی قضا لازم نہ ہوگی بلکہ تمام ظہر کی نمازوں کی قضا لازم ہوگی۔

(۳) اور بعض محققین فقہاء نے ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق دی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ

(الف) اگر وہ ہر روز اپنے اوپر لازم ظہر کی نماز کی نیت سے نماز پڑھتا رہا اور جس وقتیہ کے وقت کو وہ داخل سمجھ رہا ہے اس وقتیہ ظہر کی نماز کی قید اس کی نیت میں نہیں، تو اس صورت میں اس پر صرف ایک ہی دن کی ظہر کی قضا لازم ہوگی۔ کیوں کہ آج کا فریضہ اس پر فقط یہی ہے کہ کل کی ظہر کی قضاء اس کے ذمہ باقی ہے اور وہ ظہر الیوم یا ما علیہ (اپنے ذمہ میں موجود فرض) وغیرہ کی نیت سے درست ہوجائے گی۔

(ب) اگر وہ ہر روز وقتیہ نماز کی نیت سے نماز پڑھتا رہا، یعنی 'فرض الوقت' کی نیت سے نماز پڑھتا رہا، پھر چاہے اس کو 'اداء' کے ساتھ تعبیر کیا ہو یا نہ کیا ہو، بہر دو صورت اس پر تمام دنوں کی ظہر کی نماز کی قضا لازم ہوگی؛ کیوں کہ وقتیہ کی نیت کرنے کی وجہ سے اب یہ نماز سابقہ دن کی قضا کے لئے کافی ہونے کے قابل نہیں رہی ہے۔

مذہب احناف میں کیا حکم ہے؟

پھر آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات عیاں ہے کہ کتبِ شوافع میں موجود مذکورہ بالا تفصیل مذہبِ احناف کے قواعد کے مطابق ہی ہے بایں طور کہ

حضرات شوافع میں سے جو اس بات کے قائل ہیں کہ صرف ایک ظہر کی قضا لازم ہوگی، وہ اس صورت میں ہے جبکہ ہر روز اپنے اوپر فرض نماز کی نیت سے پڑھتا رہا ہے، یہ مذہب احناف کے مطابق بھی صحیح ہے، کیوں کہ علامہ شامیؒ سابق میں علامہ زیلعیؒ کے حوالے سے یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ ایک شخص نے ظہر الیوم کی نیت سے نماز پڑھی، یہ سمجھتے ہوئے کہ ظہر کا وقت ابھی باقی ہے، حالانکہ حقیقت میں ظہر کا وقت ختم ہو چکا تھا، تو اس کی یہ نماز صحیح ہو جائے گی، کیوں کہ اس نے ماعلیہ (اپنے ذمہ میں موجود فرض) نماز کی نیت کی تھی، اور اس صورت میں کوئی مزاحم نہیں پایا گیا کہ فائتہ کے دن کی تعیین کرنی پڑے، پس یہ نیت اس کے ذمہ موجود ایک ہی فریضہ کی طرف سے کافی ہوگی۔ اور اس صورت میں جبکہ وہ وقتیہ نماز کی نیت سے نماز پڑھتا رہا ہو، اس صورت میں قواعدِ مذہبِ احناف کے مطابق بھی وہی حکم ہے جو حضرات شوفع نے ذکر کیا ہے، یعنی یہ نماز درست نہ ہوگی اور اس پر سابقہ تمام دنوں کی قضاء لازم ہوگی، اور یہ مسئلہ قریب ہی گذر چکا ہے، کہ کوئی شخص وقتیہ کی نیت سے نماز پڑھتا ہے اور اسے وقت کے خارج ہونے کا علم نہیں ہے یا شک ہے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی اور یہاں تو وہ سالوں سے ظہر کی نماز وقت سے پہلے فرض الوقت کی نیت سے پڑھتا آرہا ہے اور اس کو خروجِ وقت کا علم بھی نہیں تھا، کیوں کہ نیت میں وقتیہ کی تعیین کر دی تھی، اس لئے اب یہ نماز کل گذشتہ کی قضا کے قابل بھی نہ رہی اور آج کا وقت ابھی شروع نہیں ہوا، اس لئے آج کی وقتیہ کے لئے بھی کافی نہ ہوگی۔

مذہبِ احناف میں اس کی نظیر

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نماز کے متعلق تو یہ تفصیل کتبِ احناف میں میری نظر سے نہیں گذری، ہاں البتہ روزے کے متعلق ایسی تفصیل کتبِ احناف میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک قیدی جس پر ماہ رمضان مشتبہ ہوتا رہتا تھا تو وہ سالوں سے رمضان کے روزے تحری کر کے ادا کرتا رہا، پھر حقیقت ظاہر ہوئی کہ وہ ہر سال رمضان کے روزے ماہِ رمضان سے پہلے ہی رکھتا رہا تو کیا اب سابقہ تمام سالوں کے روزوں کی قضا کرے گا یا نہیں؟ بعض

فقہاء فرماتے ہیں کہ نہیں، کیوں کہ اس کے ہر سال کے روزے سابقہ سال کے روزے کی طرف سے جائز ہو جائیں گے، اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ تمام سابقہ روزوں کی قضاء لازم ہوگی۔

چنانچہ بحر الرائق میں ہے:

اگر وہ ہر سال مبہم طور پر (کسی سال کی تعیین کے بغیر) مطلقاً رمضان کے روزوں کی نیت کرتے ہوئے روزے رکھتا رہا تو یہ روزے سابقہ سالوں کے روزوں کی قضا کے لئے کافی ہوں گے۔ ہاں، اگر وہ ہر سال کی تعیین کی نیت کے ساتھ روزے رکھتا رہا تو یہ روزے سابقہ سالوں کے روزوں کی قضا کے لئے کافی نہیں ہوں گے۔ بلکہ مستقل ان روزوں کی قضا لازم ہوگی۔ اور محیط برہانی میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو جعفر نے اس مسئلہ کی مثال میں وہ مسئلہ ذکر کیا ہے، جس میں ایک شخص نے امام کی اقتداء اس گمان کے ساتھ کی کہ یہ امام زید ہے، پھر حقیقت میں وہ زید کی بجائے عمرو نکلا تو اس کا اقتداء کرنا صحیح ہے۔

اور اگر اس نے زید ہی کی اقتداء کی نیت کی پھر حقیقت میں وہ زید کے بجائے عمرو نکلا تو اس کا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے۔

کیوں کہ پہلی صورت میں اقتداء اصل میں امام کی تھی، صرف ظن کے طور پر نیت میں تھا کہ یہ زید ہے، مگر وہ عمرو نکلا اس لئے یہ ظن میں غلطی ہوئی، تو قدح کا باعث نہیں اور اقتداء کرنا صحیح ہے۔ اور دوسری صورت میں زید کی اقتداء کی تھی نہ کہ امام کی، پھر وہ عمرو نکلا تو ظاہر ہوا کہ اس نے کسی کی اقتداء نہیں کی۔ اس لیے اس کی اقتداء صحیح نہیں ہوئی۔

اسی طرح یہاں ہر سال روزہ رکھتے وقت اپنے اوپر واجب روزے کی نیت سے روزے رکھتا رہا تو ذمہ پر موجود واجب روزہ کے ساتھ نیت متعلق ہوگی، اور صرف اس کا گمان ہے کہ رواں سال کے روزے ہیں تو یہ اس کے گمان میں غلطی ہے، اصل نیت تو ذمہ

پر موجود فریضہ ادا کرنے کی تھی، لہٰذا یہ روزہ اس واجب کی طرف سے ہوگا جو اس پر لازم تھا، نہ کہ اس کی طرف سے جو اس نے گمان کیا تھا۔

حاصل یہ ہے کہ روزہ رکھتے وقت جب اس نے اپنے اوپر واجب روزے کی نیت کی، کسی مخصوص سال کی طرف سے ہونے کی قید لگائے بغیر تو وہ روزے گذشتہ سال کی طرف سے صحیح ہوں گے، اگرچہ اس کا گمان یہ ہو کہ یہ گذشتہ سال کے بعد والے یعنی (رواں سال) کے لئے ہے، اور اگر اس نے واقعۃً رواں سال کے روزے کی نیت کی، اصل نیت ذمہ پر موجود مطلق روزے کی نیت نہ تھی، تو یہ روزے سابقہ سال کے روزے کی طرف سے کافی نہ ہوں گے، کیوں کہ وقتیہ کی نیت سے وہ قضا کے لئے کافی نہ ہوں گے اور ادا بھی نہ ہوں گے، کیوں کہ ابھی اداء کا وقت داخل نہیں ہوا ہے۔

مطلب مضى عليه سنوات وهو يصلي الظهر قبل وقتها

وبهذا ظهر الجواب عن مسألة ذكرها بعض الشافعية، وهي: لو مضى عليه سنوات و هو يصلي الظهر قبل وقتها فهل عليه قضاء ظهر واحدة أو الكل؟ فأجاب بعضهم بالأول بناء على أنه لا تشترط نية القضاء فتكون صلاة كل يوم قضاء لما قبله، و خالفه غيره. ووفق بعض المحققين منهم بأنه إن نوى كل يوم صلاة ظهر مفروضة عليه بلا تقييد بالتي ظن دخول وقتها الآن تعين ما قاله الأول، وإن نواها عن التي ظن دخول وقتها الآن وعبر عنها بالأداء أو لا تعين الثاني لصرفه لها عن الفائتة بقصده الوقتية. اهـ. ولا يخفى أن هذا التفصيل موافق لقواعد مذهبنا، أما الأول فلما قدمناه عن الزيلعي فيمن نوى ظهر اليوم بعد خروجه من أنه يصح لأنه نوى ما عليه و لم يوجد المزاحم هنا حتى يلزمه تعيين يوم الفائتة فيكفيه نية ما في ذمته كما مر عن الحلبة، وأما الثاني فلما قررناه آنفا. ثم رأيت التصريح بذلك عندنا في الصوم، وهو ما لو صام الأسير بالتحري سنين ثم تبين أنه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فقيل يجوز صومه في كل سنة عما قبلها، وقيل لا. قال في البحر: وصحح في المحيط أنه إن نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء، وإن نوى عن السنة الثانية مفسرا فلا. اهـ. قال في البدائع: ومثل له أبو جعفر بمن اقتدى بالإمام على ظن أنه زيد فإذا هو عمرو صح، ولو اقتدى بزيد فإذا هو عمرو لم يصح لأنه في الأول اقتدى بالإمام

إلا أنه أخطأ في ظنه فلا يقدح: وفي الثاني اقتدى بزيد فإذا لم يكن زيدا تبين أنه لم يقتد بأحد فكذا هنا إذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالأولى والثانية إلا أنه ظن أنه للثانية فأخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن، انتهى. وحاصله أنه إذا نوى الصوم الواجب عليه لا بقيد كونه عن سنة مخصوصة صح عن السنة الماضية وإن كان يظن أنه لما بعدها، فاغتنم هذا التحرير. (شامی: ۲/۱۰۱)

مطلب اذا اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ

جب اشارہ اور تسمیہ جمع ہوں تو؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اقتداء کے صحیح ہونے میں تعیینِ امام کی شرط نہیں ہے، لہٰذا کسی نے امام کی اقتداء میں یہ نیت کی کہ میں اس امام کی اقتداء کرتا ہوں جو زید ہے، لیکن وہ بکر نکلا، تو اس صورت میں بھی یہ اقتداء درست ہوگی اس لئے کہ جو امامت کے فرائض انجام دے رہا تھا اس کی اقتداء کی نیت تھی، یہ الگ بات ہے کہ اس نے سمجھا تھا کہ یہ امام فلاں شخص ہے مگر وہ نہ تھا، اور یہ فرق ظن میں ہے، اصل نیت میں نہیں۔

ہاں اس صورت میں اقتداء درست نہ ہوگی جب امام کا نام لے کر متعین کر کے نیت کرے کہ فلاں شخص کی اقتداء کر رہا ہوں اور وہ اس کے علاوہ شخص ہو تو اقتداء درست نہ ہوگی۔

لیکن اگر وہ نام کی تعیین کے ساتھ یہ بھی بتائے کہ جو امام اس محراب میں کھڑا ہے یا اشارہ کر کے کہے کہ اس امام کی اقتداء کر رہا ہوں؛ تو اقتداء درست ہوگی اگر چہ وہ امام زید نہ ہو، بلکہ بکر یا کوئی اور ہو؛ کیوں کہ اشارہ کرنے اور جگہ کی تعیین کرنے سے نام (تسمیہ) کا اعتبار جاتا رہا، البتہ ایک صورت ایسی ہے جس میں اشارہ کے باوجود تسمیہ (صفت) کا اعتبار ہوگا اور تسمیہ غلط ہونے کی صورت میں اقتدا درست نہ ہوگی۔

اور وہ صورت یہ ہے کہ مقتدی جب امام کی کسی صفتِ خاص کے ساتھ نیت کرتے ہوئے اقتداء کرے، مثلاً اشارہ کرتے ہوئے یوں کہے کہ میں اس 'جوان' کے پیچھے نماز

پڑھ رہا ہوں اور وہ حقیقت میں 'بوڑھا' شخص نکلا تو اقتدا صحیح نہیں ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہوا، مثلا اشارہ کرتے ہوئے یوں کہا کہ میں اس 'شیخ' کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہوں اور وہ 'نوجوان' نکلا تو اقتدا درست ہوجائے گی اور یہ اس وجہ سے کہ جوان کو اس کے علم کی وجہ سے شیخ کہا کرتے ہیں۔

(كنية تعيين الإمام فى صحة الاقتداء) فإنها ليست بشرط فلو ائتم به يظنه زيدا فإذا هو بكر صح إلا إذا عينه باسمه فبان غيره إلا إذا عرفه بمكان كالقائم فى المحراب أو إشارة كهذا الإمام الذى هو زيد إلا إذا أشار بصفة مختصة كهذا الشاب فإذا هو شيخ فلا يصح وبعكسه يصح لأن الشاب يدعى شيخا لعلمه (رد المحتار: ۱۰۵/۲ زكريا)

خلاصہ یہ ہوا کہ اشارہ اور تسمیہ جمع ہونے کی صورت میں تسمیہ باطل ہوگا ور اشارہ کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر نیت میں جس چیز کی طرف اشارہ ہے، اس کا مشار الیہ ہی بدل جائے تو پھر اشارہ درست نہ ہوگا اور تسمیہ کا اعتبار ہوگا اور تسمیہ کے اعتبار سے امام غلط نکلا تو نماز بھی درست نہ ہوگی۔

<u>ایک اعتراض اور اس کا جواب</u>

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کی بیان کردہ اس صورت (جب کسی نے امام کی اقتدا کرتے وقت اشارہ کرتے ہوئے یوں کہا کہ میں اس جوان کی اقتدا میں نماز پڑھتا ہوں اور وہ حقیقت میں شیخ (بوڑھا) نکلا تو اقتدا درست نہ ہوگی) پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ اس صورت میں تو اشارہ اور تسمیہ (جوان) دونوں جمع ہیں تو تسمیہ لغو ہوجانا چاہئے اور اقتدا صحیح ہونی چاہئے، جیسا کہ کسی نے امام کی اقتدا کی، یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ امام زید ہے، اور وہ بکر نکلا تو اس صورت میں تسمیہ لغو ہوجاتا ہے اور اقتداء صحیح ہوجاتی ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی تسمیہ کے طور پر بیان کردہ صفت شاب لغو ہوکہ اقتدا صحیح ہونی چاہئے۔

علامہ شامیؒ جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں تو تسمیہ کا لغو ہونا مطلق نہیں ہے، بلکہ مقید ہے اور اس سلسلہ میں اصول اور ضابطہ ہے، جس کو

علامہ شامیؒ نے صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوجائے تو قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ

(الف) اگر اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوجائے اور مسمی (جس کا نام لیا گیا ہو) مشار الیہ کی جنس سے ہو تو عقد کا تعلق مشار الیہ کے ساتھ ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی جنس ایک ہے، اور مسمی ذات کے اعتبار سے مشار الیہ میں موجود ہے، اس لئے جب مشار الیہ پر عقد ہوا تو اس کے اندر مسمی کے ساتھ بھی عقد ہوگیا۔

(ب) اور اگر اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں اور مشار الیہ اور مسمی کی جنس الگ الگ ہوں تو مسمی مشار الیہ میں شامل نہ ہوگا، کیوں کہ دونوں کی جنس الگ الگ ہوگئی اور دونوں برابر برابر ہوگئے، اس لئے مسمی مشار الیہ کے تابع نہیں ہوگا، اور جب مشار الیہ اور مسمی الگ الگ ہوگئے تو عقد کا تعلق مسمی کے ساتھ ہوگا، کیوں کہ تسمیہ اشارہ کی بہ نسبت حقیقت اور ماہیت کا تعارف کرانے میں بلیغ ہے اور زیادہ واضح ہے اور اشارہ صرف ذات کا اور خارج کا تعارف کراتا ہے۔

<u>اشارہ اور تسمیہ جمع ہوں تو کس کا اعتبار ہوگا؟</u>

علامہ شامیؒ نے کتاب البیوع میں باب البیع الفاسد میں ایک اور مطلب اشارہ اور تسمیہ کے سلسلہ میں "**إذا اجتمعت الإشارة مع التسميه**" قائم فرمایا ہے، جس میں علامہ شامیؒ نے بڑے سہل انداز میں یہ اصول اس طرح بیان فرمایا ہے کہ "جب اشارہ اور تسمیہ جمع ہوں تو عقد مختلف الجنس میں مسمی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور متحد الجنس میں مشار الیہ کے ساتھ"۔

وهو أن الإشارة مع التسمية إذا اجتمعتا؛ ففي مختلفي الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويبطل لانعدامه وفي متحدي الجنس يتعلق بالمشار إليه وينعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف. (شامی: ۷/۲۳۹ زکریا)

مرقومہ بالا اصول کو صاحب فتح القدیر کی ذکر کردہ مثال سے بآسانی سمجھا جاسکتا ہے،

کہ جیسے انگوٹھی کے نگینہ کو اشارہ سے متعین کر کے یہ کہتے ہوئے بیچا کہ وہ یاقوت ہے اور وہ کانچ کا نکلا تو بیع باطل ہے، اس لئے کہ یاقوت (مسمی) اور کانچ (مشار الیہ) کی جنس مختلف ہونے کی وجہ سے عقد مسمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور وہ مسمی (یعنی یاقوت) موجود نہیں، بلکہ وہ کانچ ہے۔

اور متحد الجنس کی مثال یہ دی ہے کہ اندھیرے میں انگوٹھی کے نگینہ کو اشارہ سے متعین کر کے یہ کہتے ہوئے خریدا کہ وہ سرخ یاقوت کا ہے اور مشتری نے بعد میں جب دیکھا تو وہ زرد یاقوت کا نکلا تو یہ بیع صحیح ہے، کیوں کہ سرخ یاقوت (مسمی) اور زرد یاقوت (مشار الیہ) دونوں کی جنس متحد ہے تو عقد مشار الیہ کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور مشار الیہ زرد یاقوت تھا، (البتہ اس صورت میں وصفِ مرغوب کے فوت ہونے کی وجہ سے مشتری کو وہ سودا باقی رکھنے یا ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔)

ومن المختلفي الجنس ما إذا باع فصا على أنه ياقوت فإذا هو زجاج فالبيع باطل ولو باعه ليلا على أنه ياقوت أحمر فظهر أصفر صح البيع ويخير. (شامی: ۲۳۹/۷)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارحین ہدایہ جیسے صاحبِ فتح القدیر علامہ ابن ہمام اور صاحبِ کفایہ علامہ شمس الدین خوارزمی وغیرہما اس اصل کی وضاحت کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ اصل اور قاعدۂ کلیہ تمام عقود و معاملات میں متفق علیہ ہے، مثلاً نکاح، بیع، اجارہ، صلح عن دم العمد، خلع علی المال، عتق علی المال وغیرہ۔

اس اصول کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اب مذکورہ بالا ہونے والے اعتراض کے جواب کو اس اصول کی روشنی میں بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ زید اور عمر ذات کے اعتبار سے متحد الجنس ہیں، ہاں اوصاف اور مشخصات کے اعتبار سے مختلف الجنس ہیں، کیوں کہ علم میں جس کا لحاظ رکھا جاتا ہے وہ ذات ہے، جیسے کسی نے امام کی اقتدا میں یہ نیت کی کہ میں اس امام کی اقتدا کرتا ہوں جو زید ہے، پھر ظاہر ہوا کہ مشار الیہ عمرو ہے، یہاں

مشار الیہ (عمر) اور مسمی (زید) دونوں مختلف الاسم ہیں، مگر ہے متحد الجنس، اور اصول کے پیش نظر اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں اور دونوں متحد الجنس ہیں تو متحد الجنس میں تسمیہ لغو ہو کر مشار الیہ معتبر ہوتا ہے، لہٰذا یہاں مسمی (زید) لغو ہو جائے گا اور حقیقت میں موجود عمر کی اقتدا صحیح ہوگی۔

رہا شیخ اور شاب کا مسئلہ تو یہ اوصاف سے ہیں، ان میں صفات کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ کہ ذات کا جسکی تفصیل سابق میں گذری ہے۔اور یہ بات واضح ہے کہ شیخوخت کی صفت جوانی کی صفت سے مختلف ہے، دونوں میں تباین کی نسبت ہے، لہٰذا یہ دونوں مختلف الجنس ہوئے۔اب اس اعتراض کے جواب کی طرف متوجہ ہوں

پہلی صورت کا جواب

جب اشارہ کرتے ہوئے یوں نیت کی کہ میں اس جوان کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں اور وہ بوڑھا نکلا تو اقتدا صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ اس نے امام کا (شاب) کے ذریعہ سے ایک ایسا وصف خاص بیان کیا ہے جو وصف شیخوخت کی عمر کو پہنچے ہوئے شخص کا بیان ہی نہیں کیا جا سکتا، بلکہ صرف جوان ہی کے لئے شاب کا لفظ بولا جاتا ہے، شیخ کے لئے کبھی بھی شاب (جوان) کا لفظ نہیں بولا جاتا، لہٰذا یہاں مشار الیہ (شیخ) اور مسمی (شاب) مختلف الجنس ہوئے اور اصول کے پیش نظر جب اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں اور دونوں مختلف الجنس ہو تو مشار الیہ (شیخ) لغو کر مسمی (شاب) معتبر ہوتا ہے اور یہاں حقیقت میں امام شاب ہے ہی نہیں، بلکہ شیخ ہے گویا اس نے غیر موجود شخص کی اقتدا کی نیت کی اور اس طرح اقتدا کرنا صحیح نہیں ہے، یہ ایسا ہی ہوا جیسے کسی نے زید ہی کی اقتداء کی نیت کی پھر حقیقت میں وہ زید کے بجائے عمرو نکلا تو اس کا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوا، اسی طرح یہاں بھی۔

دوسری صورت کا جواب:

جب اشارہ کرتے ہوئے یوں نیت کی کہ میں اس شیخ (بوڑھا) کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں اور وہ شاب (جوان) نکلا تو اقتدا درست ہو جائے گی، کیوں کہ صفتِ شیخوخت زیادتیٔ

عمر اور زیادتیٔ علم وفضل دونوں کے درمیان مشترک ہے، گویا لفظ شیخ کا اطلاق بوڑھے اور قدر ومنزلت میں بڑھے ہوئے شاب (جوان) دونوں پر ہوتا ہے، برخلاف لفظ شاب۔ اور یہاں دوسرے معنی کو دیکھتے ہوئے شاب کو شیخ کہنا صحیح ہے، لہٰذا یہاں مشار الیہ (شاب) میں دونوں وصف جمع ہو گئے اور یہ دونوں متحد الجنس ہوئے اور ان میں سے ایک بھی لغو نہیں ہوگا اور اقتدا صحیح ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی نظیر فقہاء کا ذکر کردہ ایک اور مسئلہ بھی ہے۔ (الف) جب شوہر نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کتیا کو طلاق۔ اور (ب) اور آقا نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ گدھا آزاد ہے۔

تو پہلی صورت میں عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی، اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء نے تصریح فرمائی ہے، حالانکہ یہاں اصول کے پیش نظر پہلی صورت میں طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے، اور دوسری صورت میں غلام آزاد نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ پہلی صورت میں مشار الیہ (عورت) اور مسمی (کتیا) اور دوسری صورت میں مشار الیہ (غلام) اور مسمی (گدھا) یہ مختلف الجنس ہے اور ضابطہ وقاعدہ یہ ہے کہ جب اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں اور دونوں مختلف الجنس ہوں تو عقد مسمی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور مسمی یہاں پہلی صورت میں کتیا اور دوسری صورت میں گدھا ہے۔ اور یہ دونوں طلاق اور آزادی کے محل ہی نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق اور آزادی دونوں واقع نہیں ہونی چاہیے۔ مگر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ گالی وسب وشتم کے مقام میں کتے اور گدھے کا اطلاق انسان پر مجازاً ہوتا ہے، تو جنس کا اختلاف نہ ہوا۔ اور اشارہ لغو نہ ہوگا تو طلاق اور آزادی واقع ہو جائے گی، اسی طرح شیخ اور شاب والے مسئلہ کی دوسری صورت ہے جس میں مجازاً شاب پر شیخ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں؛ یہ وضاحت اور تفصیل الفتاح العلیم کے فیض سے میرے

بیمار ذہن کے لئے ظاہر ہوئی۔

مطلب إذا اجتمعت الإشارة والتسمية

(قوله إلا إذا عينه باسمه) أي لم ينو الاقتداء بالإمام الموجود، وإنما نوى الاقتداء بزيد سواء تلفظ باسمه أو لا، لما في المنية إلا إذا قال اقتديت بزيد أو نوى الاقتداء بزيد اهـ فإذا ظهر أنه عمرو لا يصح الاقتداء لأن العبرة لما نوى، حلية: أي وهو قد نوى الاقتداء بغير هذا الإمام الحاضر (قوله إلا إذا عرفه) استثناء من عدم الصحة التي تضمنها الاستثناء الأول (قوله كالقائم في المحراب) أي نوى الاقتداء بالإمام القائم في المحراب الذي هو زيد فإذا هو غيره جاز، أشباه، لأن (أل) يشار بها إلى الموجود في الخارج أو الذهن، وعلى كل فقد نوى الاقتداء بالإمام الموجود فلغت التسمية (قوله أو إشارة) أي باسمها الموضوع لها حقيقة، وإنما جاز لأنه عرفه بالإشارة فلغت التسمية كما في الخانية وغيرها (قوله إلا إذا أشار إلخ) استثناء من قوله أو إشارة (قوله فلا يصح) أورد عليه أن في هذه الصورة اجتمعت الإشارة مع التسمية، فكان ينبغي أن تلغو التسمية كما لغت في هذا الإمام الذي هو زيد وفي هذا الشيخ، والجواب أن إلغاء التسمية ليس مطلقا، قال في الهداية من باب المهر: الأصل أن المسمى إذا كان من جنس المشار إليه يتعلق العقد بالمشار إليه لأن المسمى موجود في المشار إليه ذاتا والوصف يتبعه وإن كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى لأن المسمى مثل المشار إليه وليس بتابع له، والتسمية أبلغ في التعريف من حيث إنها تعرف الماهية والإشارة تعرف الذات. اهـ. قال الشارحون هذا الأصل متفق عليه في النكاح والبيع والإجارة وسائر العقود. اهـ. إذا عرفت ذلك فاعلم أن زيدا وعمرا جنس واحد من حيث الذات وإن اختلفا من حيث الأوصاف والمشخصات لأن الملحوظ إليه في العلم هو الذات، ففي قوله هذا الإمام الذي هو زيد فظهر أن المشار إليه عمرو يكون قد اختلف المسمى والمشار إليه، فلغت التسمية وبقيت الإشارة معتبرة لكونهما من جنس واحد، فصح الاقتداء. وأما الشيخ والشاب فهما من الأوصاف الملحوظ فيها الصفات دون الذات، ومعلوم أن صفة الشيخوخة تباين صفة الشباب فكانا جنسين، فإذا قال: هذا الشاب فظهر أنه شيخ لا يصح الاقتداء لأنه وصفه بصفة خاصة لا يوصف بها

من بلغ سن الشيخوخة، فقد خالفت الإشارةُ التسميةَ مع اختلاف الجنس، فلغت الإشارة واعتبرت التسمية بالشاب، فيكون قد اقتدى، بغير موجود كمن اقتدى بزيد فبان غيره. وأما إذا قال هذا الشيخ فظهر أنه شاب فإنه يصح لأن الشيخ صفة مشتركة في الاستعمال بين الكبير في السن والكبير في القدر كالعالم وبالنظر إلى المعنى الثاني يصح أن يسمي الشاب شيخا، فقد اجتمعت الصفتان في المشار إليه لعدم تخالفهما فلم يلغ أحدهما فيصح الاقتداء. ونظيره لو قال هذه الكلبة طالق أو هذا الحمار حر تطلق المرأة ويعتق العبد كما صرحوا به مع أن المشار إليه وهو المرأة والعبد من غير جنس المسمى وهو الكلبة والحمار، لكن لما كان في مقام الشتم يطلق الكلب والحمار على الإنسان مجازا لم يحصل اختلاف الجنس فلم تلغ الإشارة، هذا ما ظهر لفهمي السقيم من فيض الفتاح العليم. (شامی: ۲/۱۰۶)

مطلب ما زيد في المسجد النبوي هل يأخذ حكمه؟

مسجد نبوی کی فضیلت میں توسیع شدہ حصہ داخل ہوگا یا نہیں؟

علامہ حصکفیؒ نے اشارہ اور تسمیہ سے متعلق مسائل اقتداء ذکر کرنے کے بعد فائدہ کے طور پر اصول کی روشنی میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ جب اشارہ اور تسمیہ جمع ہوں تو احناف کے نزدیک تسمیہ کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں نماز کا ثواب اسی حصہ کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں مسجد میں داخل تھا، بلکہ احادیث میں مسجدِ نبوی سے متعلق ثواب اور فضیلت مسجد کے ان حصوں میں بھی ہے جو بعد کی توسیعات میں شامل مسجد ہوئے اس مسئلہ کو یاد رکھنا چاہئے۔

(فائده) لما كان الاعتبار للتسمية عندنا لم يختص ثواب الصلاة فى مسجده عليه الصلاة والسلام بما كان فى زمنه فليحفظ. (در المختار: ۲/۱۰۷)

بقول علامہ شامیؒ صاحبِ اشباہ نے احکام الاشارۃ کے تحت لکھا ہے کہ یہ فائدہ شرح بخاری میں علامہ عینی نے مسئلہ اقتداء سے مستنبط فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ توسیعات کا حصہ مسجد نبوی کے حکم میں شامل ہوگا یا نہیں؟

اس بات کی بنیاد اور اصل بخاری، مسلم، مؤطا امام مالک، ترمذی، نسائی ابن ماجہ وغیرہم میں موجود ایک روایت ہے وہ روایت بخاری شریف **باب فضل الصلاۃ فی مسجد مکۃ و المدینۃ** میں موجود ہے کہ

حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ میری اس مسجد میں ایک نماز-مسجد حرام کے علاوہ- دیگر مسجدوں کی ہزار نمازوں سے بہتر ہے۔

اور یہ بات بھی لوگوں کو معلوم ہے کہ مسجد نبوی کا جو رقبہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں تھا، اس میں آپ ﷺ کے بعد کئی دفعہ اضافہ ہوا ہے، چنانچہ خلفاء راشدین کے دور میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمان بن عفانؓ، اور اموی دور حکومت میں ولید بن عبد الملک نے پھر عباسی خلیفہ مہدی وغیرہ نے مسجد نبوی میں اپنے دور میں اضافہ کیا ہے اور عہد نبوی سے موجودہ مسجد بہت وسیع ہوگئی ہے، اور ہوتی جا رہی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہزار گنا ثواب کی زیادتی کا تعلق صرف اس حصۂ خاص سے ہوگا جو حصہ عہد نبوی میں مسجد میں داخل تھا یا اِس وقت تک اُس میں جو کچھ اضافہ ہوا ہے اُس اضافہ شدہ حصہ میں بھی نماز پڑھنے سے ہزار گنا ثواب زیادہ ملے گا؟ چنانچہ اس سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے لفظ 'ہذا' سے اپنی طرف منسوب مسجد کی طرف اشارہ کیا ہے، گویا مشار الیہ اللہ کے رسول ﷺ کی طرف منسوب ہونے والی مسجد نبوی ہے تو پھر اس سے بات واضح ہوگئی کہ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانہ میں موجود مسجد نبوی اور بعد کی توسیعات سب مسجد نبوی کی فضیلت میں شامل ہے۔

گویا اشارہ کا مشار الیہ نبیٔ کریم ﷺ کی طرف منسوب مسجد ہے، اور اس میں نبیٔ کریم ﷺ کے زمانہ میں جو حصہ تھا وہ بھی اور بعد کے زمانہ کی توسیعات بھی شامل ہیں، اور اس صورت میں اشارہ اور مشار الیہ (تسمیہ) دونوں ایک ہی ہیں۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ مسجد نبوی میں جتنی توسیع ہوئی اور قیامت تک جتنی بھی توسیع ہوگی

وہ مسجد نبوی کے حکم اور فضیلت میں داخل اور شامل ہوگی، اور احادیث میں بیان کردہ ہزار گنا ثواب اضافہ شدہ حصہ میں بھی نماز پڑھنے سے حاصل ہوگا۔

جبکہ امام نوویؒ نے ثواب کی زیادتی کو عہد نبوی والے حصہ کے ساتھ مخصوص کہا ہے اوران کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں صرف 'مسجدی' کا لفظ نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ 'ہذا' اسم اشارہ بھی موجود ہے تو 'فی مسجدی هذا' کا مطلب یہ ہوا کہ میری اس مسجد میں جو اس وقت موجود ہے، گویا امام نوویؒ نے اشارہ کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں موجود بقعۂ مخصوص کے لئے قرار دیا ہے، اس لئے بعد کی توسیعات مسجد نبوی کی فضیلت میں داخل نہ ہوگی، پس اس کے دخول کے لئے دلیل ضروری ہے، جو موجود نہیں ہے۔ آگے امام نوویؒ کے استدلال کو مکمل کرتے ہوئے علامہ شامی ایک ضعیف حدیث کے استدلال کا جواب بھی دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اگر میری یہ مسجد صنعاء تک بڑھادی جائے تب بھی میری مسجد ہی کہلائے گی، اس حدیث کے طرق انتہائی ضعیف ہے، فضائل اعمال میں بھی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے مقاصد حسنہ میں اس کا ذکر کیا ہے، بناء بریں توسیعات کا حصہ مسجد نبوی میں داخل نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام نوویؒ کی بات کی تائید وتوثیق ایک فقہی مسئلہ سے بھی ہوتی ہے، جو بدائع الصنائع کے کتاب الایمان میں 'باب الیمین بالدخول' میں محرر ہے کہ:

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ 'میں اس مسجد میں داخل نہیں ہوں گا' اور پھر بعد میں اسی مسجد میں توسیع کی گئی تو پھر اگر وہ حالف مسجد کے توسیع شدہ حصہ میں داخل ہوگا تو حانث نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں حالف کے حق میں توسیع شدہ حصہ مسجد میں داخل نہیں ہوگا، اسی طرح یہاں مسجد نبوی کا مسئلہ ہے کہ حدیث میں مذکور ثواب کا تعلق صرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں موجود بقعۂ مخصوصہ سے ہوگا نہ کہ بعد کی توسیعات سے۔

ہاں اگر اس نے حلف لیتے وقت یوں کہا ہوتا کہ 'قسم بخدا میں مسجد بنی فلاں میں

داخل نہیں ہوں گا' اور پھر بعد میں 'مسجد بنی فلاں' کے توسیع شدہ حصہ میں داخل ہوگا تو حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح گھر کے بارے میں قسم کھائی کہ 'میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا' پھر اس گھر کے توسیع شدہ حصہ میں بھی داخل ہونے سے حالف حانث ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اپنی قسم کو اضافت والے مکان سے متعلق کیا ہے۔جس کی وجہ سے فلاں کی طرف منسوب ہونے والا پورا حصہ ہی حلف میں داخل ہوگا۔ یہاں تک علامہ نووی کی بات پوری ہوئی۔

علامہ نوویؒ پر رد اور علامہ شامیؒ کی رائے

مگر علامہ شامی چوں کہ امام نووی سے متفق نہیں، اس لیے دو جواب دے کر اس استدلال کو رد فرمایا ہے۔

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ مسجد نبوی میں ثواب کا مسئلہ بھی مسجد بنی فلان جیسا ہے، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ثواب کا تعلق اپنی طرف منسوب مسجد سے جوڑا ہے۔ اور یہی ہذا کا مشار الیہ ہے۔ دورِ نبوی میں موجود بقعہ مخصوصہ خاص جگہ اس کا مشار الیہ نہیں، بلکہ دورِ نبوی میں موجود بقعہ مخصوص اور بعد کی توسیعات بھی اس کا مشار الیہ ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ بعض طرق حدیث میں بغیر اسم اشارہ کے ہے، مثلاً مسند احمد میں امام احمد نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو اس طرح بیان بھی فرمایا ہے

'صلاۃ فی مسجدی خیر من ألف صلاۃ فیما سواہ من المساجد إلا المسجد الحرام'' (مسند احمد: ۴۴۵/۷)

اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب پوری مسجدِ نبوی ثواب کے حکم میں شامل ہے۔ اور حدیث کے جن طرق میں '**صلاۃ فی مسجدی ہذا**' اسم اشارہ کے ساتھ ہے، وہاں اسم اشارہ تعیینِ بقعہ کے لیے نہیں، بلکہ تعیین مسجد کے لیے ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ اس مسجد خاص کے سوا اور جو مسجدیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب ہیں وہ اس فضیلت میں داخل نہیں ہے۔

مطلب ما زيد في المسجد النبوي هل يأخذ حكمه؟

[فائدة] لما كان الاعتبار للتسمية عندنا لم يختص ثواب الصلاة في مسجده -عليه الصلاة والسلام- بما كان في زمنه، فليحفظ.

(قوله فائدة لما كان إلخ) استنبط هذه الفائدة من مسألة الاقتداء شيخ الإسلام العيني في شرح البخاري كما في أحكام الإشارة من الأشباه. وأصل ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الصحيح: صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام " ومعلوم أنه قد زيد في المسجد النبوي؛ فقد زاد فيه عمر ثم عثمان ثم الوليد ثم المهدي، والإشارة بهذا إلى المسجد المضاف المنسوب إليه صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن جميع المسجد الموجود الآن يسمى مسجده صلى الله عليه وسلم - فقد اتفقت الإشارة والتسمية على شيء واحد، فلم تلغ التسمية، فتحصل المضاعفة المذكورة في الحديث فيما زيد فيه. وخصها الإمام النووي بما كان في زمنه - صلى الله عليه وسلم - عملا بالإشارة. وأما حديث: لو مد مسجدي هذا إلى صنعاء كان مسجدي، فقد اشتد ضعف طرقه، فلا يعمل به في فضائل الأعمال كما ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة، وكان وجهه أنه جعل الإشارة لخصوص البقعة الموجودة يومئذ فلم تدخل فيها الزيادة، ولا بد في دخولها من دليل. قلت: ويؤيده ما سيأتي في الأيمان من باب اليمين بالدخول عن البدائع: لو قال لا أدخل هذا المسجد فزيد فيه حصة فدخلها لم يحنث ما لم يقل مسجد بنى فلان، فيحنث، وكذا الدار، لأنه عقد يمينه على الإضافة و ذلك موجود في الزيادة. وقد يجاب بأن ما نحن فيه من قبيل الثاني، و يؤيده أن في بعض طرق الحديث بدون اسم الإشارة، وعلى ذكرها فهي لا لتخصيص البقعة بل لدفع أن يتوهم دخول غير المسجد المدني من بقية المساجد التي تنسب إليه صلى الله عليه وسلم التي ذكرها أصحاب السير، والله تعالى أعلم. (شامی:۲/۱۰۷)

مطلب كرامات الأولياء ثابتة

کرامات اولیاء برحق ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ قبلہ کے باب میں قبلہ کی اس جگہ اور زمین

کے اس مبارک ٹکڑے کا اعتبار ہے جو کعبہ کی عمارت سے گھرا ہوا ہے، اس کی عمارت کا اعتبار نہیں ہے، یعنی خانۂ کعبہ کی اس جگہ کی طرف منہ کرنے کا اعتبار ہے جو اس کی عمارت سے گھری ہوئی ہے، اس کی تعمیر کا اعتبار نہیں، کیونکہ قبلہ وہ عمارت نہیں ہے بلکہ وہ جگہ ہے اور اگر وہ عمارت وہاں سے کسی دوسری جگہ منتقل کردی جائے تو اب اس عمارت کی طرف نماز جائز نہیں ہوگی، بلکہ اسی جگہ کی طرف منہ کرنا لازمی ہوگا جو کعبہ کی اس عمارت سے گھری ہوئی ہے، اور علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ کعبہ کی عمارت سے گھری ہوئی جگہ کے مطابق تحت الثری یعنی ساتویں زمین کے نیچے سے لے کر عرش معلیٰ تک کے درمیان کی فضا بھی قبلہ ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص زمین کے اندر گہرے کنوئیں میں یا اونچے پہاڑ یا ہوائی جہاز وغیرہ میں نماز پڑھے گا تو اگر کعبہ کی فضا اس کے سامنے ہوگی تو اس کی نماز درست ہوگی۔

(والمعتبر) فی القبلة (العرصة لاالبناء) فهی من الأرض السابعة إلى العرش (تنویرالأبصارودرمختار)

اسی مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے اور وضاحت کے ضمن میں عقیدۂ اہل سنت و الجماعت کو بھی محقق کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے 'کراماتُ الاولیاءِ ثابتۃٌ' کا مطلب قائم فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر الرائق میں عدۃ الفتاوی کے حوالے سے یہ بات مذکور ہے کہ کعبۃ اللہ جب اپنی جگہ سے اصحابِ شرف و کرامت کی زیارت کے لئے ہٹ جائے یا کہیں اور چلا جائے تو اس حالت میں کعبہ کی زمین کی طرف نماز جائز ہوگی۔ اب اس عمارت کی طرف نماز جائز نہیں ہوگی، کیونکہ قبلہ کے باب میں معتبر کعبۃ اللہ کی زمین کا وہ مبارک ٹکڑا ہے نہ کہ اس کی عمارت۔

اور مجتبیٰ شرح قدوری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے دور حکومت میں بیت اللہ منہدم کر کے ارشاد نبوی اور بناءِ ابراہیمی کے مطابق بنا دیا، اور پھر کچھ دنوں بعد حجاج بن یوسف نے (مکہ مکرمہ پر فوج کشی کر کے ان کو شہید کردیا اور حکومت پر قبضہ کر کے حضرت

عبداللہ بن زبیر کا یہ کارنامہ باقی نہ رہے اس لئے) اسے مٹادیا، اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خانۂ کعبہ کو جس حالت پر چھوڑا تھا اسی طرح دوبارہ بیت اللہ کی تعمیر کر دی گئی، ان دونوں قصوں میں زمانۂ تعمیر میں بیت اللہ کی عمارت اس جگہ موجود نہ تھی۔ لوگ بیت اللہ منہدم ہونے کی حالت میں بھی کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے، کیوں کہ قبلہ کے باب میں کعبۃ اللہ کی عمارت کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ معتبر قبلہ کی وہ جگہ ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اوپر بحر کے حوالے سے جو بات گذری ہے اسے ’الفتاوی التاتارخانیہ‘ میں ’الفتاوی العتابیہ‘ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ (مگر فتاوی تاتارخانیہ میں عتابیہ کی جگہ غیاثیہ کا لفظ مذکورہ ہے۔

چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ:

وفی الغیاثیة: إذا رفعت الكعبة عن مكانها لزيادة أصحاب الكرامة كما جاء فی الآثار ففی تلك الحالة جازت صلاة المتوجهين إالی أرضها (۲/۳۷ الفصل الثانی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتاوی تاتارخانیہ کی اس عبارت پر علامہ خیر الدین رملی فرماتے ہیں کہ کرامات اولیاء برحق ہونے کی یہ واضح دلیل ہے، اور اس سے ان لوگوں پر رد ہوتا ہے، جو ہمارے امامِ اعظم کی جانب کراماتِ اولیاء کے عدم اعتبار کا قول منسوب کرتے ہیں۔

مطلب كرامات الأولياء ثابتة

وفي البحر عن عدة الفتاوى: الكعبة إذا رفعت عن مكانها لزيارة أصحاب الكرامة ففي تلك الحالة جازت الصلاة إلى أرضها. اهـ. وفي المجتبى: وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج ليعيدها على الحالة الأولى والناس يصلون. اهـ. فتال، وما ذكره في البحر نقله في التتارخانية عن الفتاوى العتابية قال الخير الرملي: وهذا صريح في كرامات الأولياء، فيرد به على من نسب إمامنا إلى القول بعدمها وسيأتي تمام الكلام على ذلك في باب ثبوت النسب (قوله فهي من الأرض السابعة إلى العرش) صرح بذلك في الفتاوى

الصوفية معزيا للحجة، ثم قال: فلو صلى في الجبال العالية والآبار العميقة السافلة جاز كما جاز على سطحها وفي جوفها، فتال، فلو كان المعتبر البناء لا العرصة لم يجز ذلك، فالتفريع صحيح فافهم (شامی: ۲/۱۱۴)

آگے علامہ شامیؒ نے باب العدۃ میں مذکور فصل فی ثبوت النسب کے تحت اثباتِ کراماتِ اولیاء کے لئے ایک اور مطلبُ **فی ثبوت کرامات الأولیاء والاستخدامات** (۵/۲۴۵) کے عنوان سے قائم فرمایا ہے، جہاں اصل مسئلہ یہ ہے کہ ثبوتِ نسب کے لئے فراش بلا دخول مع امکان تصور الدخول بھی کافی ہے۔

یہاں علامہ حصکفی نے اس کی ایک مثال ذکر فرمائی ہے کہ جیسے کوئی مغرب میں رہنے والا آدمی کسی مشرق میں رہنے والی عورت سے نکاح کر لے اور ان دونوں کے درمیان پورے ایک سال کی مسافت کی دوری ہوتو بھی اس سے نکاح کر لینے کے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہوتو اس کا نسب ثابت ہوگا اور امکانِ تصورِ دخول کے لئے یوں کہا جائے گا کہ وطی بذریعہ کرامت یا استخدام کے ممکن ہے یعنی ممکن ہے کہ نکاح کے بعد بطور کرامت یا بطور استخدام جن کو تابع بنا کر شوہر مغرب سے مشرق ساعۃً واحدۃً میں پہنچ جائے اور بیوی سے وطی کرے ،فتح القدیر سے منقول اس عبارت میں علامہ حصکفیؒ نے تصورِ دخول کی دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) کرامت (۲) استخدامِ جن؛ مگر صاحب نہر الفائق کی رائے یہ ہے کہ وطی کے امکان کو فقط استخدام والی صورت محمول کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ طی الارض و المسافۃ (دور دراز مسافت کو تھوڑے عرصہ میں طے کر لینا) کرامات میں داخل نہیں ہے۔

البتہ علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ عقائدِ نسفی میں ملا سعد الدین تفتازانی نے مفتی الانس و الجن امام نجم الدین عمر نسفی کی اتباع کرتے ہوئے پہلی صورت یعنی کرامت والی صورت کو جزم سے لکھا ہے، یعنی وقت قلیل میں طویل مسافت کو طے کر لینا کرامت میں داخل ہے۔

نیز امام نجم الدین نسفی سے سوال کیا گیا تھا کہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ کعبہ معظّمہ ایک ولی کی زیارت کے لئے جاتا تھا یہ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ تو مفتیٔ ثقلین نے جواب دیا کہ خلافِ

عادت چیز کا کسی نیک عارف باللہ آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہونا اہل سنت والجماعت کے نزدیک جائز ہے۔

اسی مقام پر علامہ شامی نے یہ طی الارض کے کرامت یا معجزہ ہونے کی بحث بھی ذکر فرمائی ہے۔

طی الارض والمسافۃ کرامت میں داخل ہے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ طی الارض والمسافۃ کرامت میں داخل ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔عمادیہ میں ہے کہ ابوعبداللہ زعفرانی سے اس روایت کے بارے میں پوچھا گیا جو حضرت ابراہیم بن ادہمؒ سے مروی ہے کہ لوگوں نے آپ کو یومِ ترویہ کے روز بصرہ میں دیکھا اور اسی روز آپ کو مکۃ المکرمہ میں دیکھا گیا، تو جواب میں انہوں نے فرمایا کہ ابن مقاتل فرماتے ہیں کہ طی الارض والمسافۃ کی کرامت کا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ کیونکہ طیّ المسافۃ یہ کرامات کی قبیل سے ہے ہی نہیں، بلکہ یہ تو نبی سے صادر ہونے والے معجزات کی قبیل سے ہے اور جہاں تک میرا تعلق ہے تو میں اسے جہالت پر محمول کرتا ہوں اور اس پر کفر کا اطلاق نہیں کرتا۔ علامہ تفتازانیؒ شرح مقاصد میں فرماتے ہیں کہ بعض فقہاءِ اہل سنت کا ابراہیم بن ادہم کے متعلق مروی کرامت کے اعتقاد پر کفر کا حکم لگانا قابل تعجب ہے، بلکہ انصاف کی بات تو وہی ہے جو علامہ نجم الدین نسفی نے اس وقت فرمائی تھی جب ان سے پوچھا گیا کہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ بیت اللہ ایک ولی کی زیارت کے لئے جاتا تھا یہ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ تو علامہ نسفی نے ایسا جواب دیا جو کراماتِ اولیاء کے برحق ہونے کو ثابت کرتا ہے، علامہ نسفی نے فرمایا کہ خلاف عادت چیز کا کسی ولی کے ہاتھوں ظاہر ہونا اہل سنت والجماعت کے نزدیک جائز ہے۔

چنانچہ عقائد نسفی میں علامہ نجم الدین نسفی فرماتے ہیں کہ: اولیاء کی کرامات برحق ہیں، لہٰذا ولی کے لئے نقض عادت کے طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ (علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ مثلاً تھوڑی سے مدت میں بڑی مسافت طے کرلینا، جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر

آصف بن برخیا کا بُعد مسافت کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے بلقیس کے تخت کو لے آنا یا جیسے بوقت ضرورت وحاجت کھانے پینے کی چیزوں کا ظاہر ہونا، جیسا کہ حضرت مریم کے پاس بغیر موسم کے پھل ہونا۔ اور پانی پر چلنا، جیسا کہ بہت سے اولیاء سے منقول ہے۔ اور ہوا میں اڑنا، جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں منقول ہے۔ اور بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا، یعنی جمادات اور جانوروں کا کلام کرنا جیسا کہ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابودرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی، اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا وغیرہ۔ اور بطور کراماتِ اولیاء ناگہانی آفات ٹل جائیں اور دشمنوں کے مکروفریب اور ان کی حیلہ سازی سے نجات مل جائے۔ اس سلسلہ کی مزید تفصیل کے لئے شرح عقائد اور اس کی شروحات کی طرف مراجعت کریں۔

خلاصہ

علامہ شامیؒ بطورِ خلاصہ فرماتے ہیں: (۱) خرق عادت امر کسی نبی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے معجزہ ہے، خواہ وہ نبی سے صادر ہو یا اس کی امت کے افراد میں سے کسی سے ظاہر ہو، اور خرق عادت امر اگر ولی کی طرف منسوب ہو تو وہ کرامت ہے، کیونکہ وہ مدعیٔ نبوت نہیں ہے۔ اور اس بارے میں طی مسافت کے مستثنیٰ ہونے کی کوئی قید نہیں۔ یعنی طی مسافت کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ فقط معجزہ کے طور پر نبی سے ہی ظاہر ہوسکتا ہے، یہ درست نہیں۔ بطور کرامت، ولی سے بھی اس کا ظہور ممکن ہے۔

(۲) آگے علامہ شامیؒ نے کچھ سطروں کے بعد پھر الحاصل کہہ کر اس مسئلے کو مزید منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ہمارے نزدیک مسافتِ بعیدہ کو قلیل وقت میں طے کرنے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ یہ کرامت کی قبیل سے ہے یا معجزہ کی قبیل سے ہے؟ مشائخ عراق نے کہا: یہ صرف معجزہ ہے اس کے بارے میں کرامت کا اعتقاد رکھنا جہالت یا کفر ہے۔

خراسان اور ماوراء النہر کے مشائخ نے اسے کرامت کے طور پر بھی ممکن قرار دیا ہے

اور اس مسئلہ کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ میں سے امام محمد کے ایک قول کے علاوہ کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔ اور امام محمد کا قول یہ ہے: **إنا نؤمن بكرامات الأولياء** (ہم کرامات اولیاء کی تصدیق کرتے ہیں) امام محمد نے اس کی تفسیر بھی بیان نہیں فرمائی۔ یہ تفصیل (دوسرا الحاصل) شرح وہبانیہ عن جواہر الفتاوی سے علامہ شامیؒ نے نقل فرمائی ہے۔

(۳) پھر آگے علامہ شامیؒ تیسری مرتبہ الحاصل کہہ کر ثبوت کرامات والے مسئلے کو مزید واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہمارے نزدیک ثبوت کراماتِ اولیاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس وقت ہے جبکہ وہ کرامات معجزاتِ کبار کی جنس سے ہو یعنی بطور کرامت ان کا صدور بھی ولی سے ممکن ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں قولِ معتمد یہی ہے کہ اولیاء سے کرامات کا ظاہر ہونا مطلقاً جائز ہے، ہاں! اگر کسی کرامت کے متعلق عدمِ امکانِ وقوع، دلیل سے ثابت ہو جائے، جیسے قرآن کی کسی سورت کو لے آنا، تو پھر ولی سے ایسی کرامت کا صدور ممکن نہیں مانا جائے گا، اور اس صورت میں ایسا اعتقاد کفر یا جہل ہوگا۔

بیت اللہ کو اپنی جگہ سے اٹھایا گیا تھا یا نہیں؟

اس سلسلہ میں صاحب فتاویٰ تاتارخانیہ کے محقق فرماتے ہیں کہ ایسا کوئی واقعہ ثابت نہیں ہے جو اس امر کو ثابت کرتا ہو کہ کعبۃ اللہ کو اپنی جگہ سے اٹھالیا گیا ہو۔

اور یہ جو بات منقول ہے کہ بیت اللہ اپنی جگہ سے اٹھ کر کسی ولی کے استقبال کے لئے گیا تھا، تو علماء نے اس کی یہ تاویل وتوجیہ فرمائی ہے کہ تجلیاتِ ربانیہ جو بیت اللہ میں ہر وقت نازل ہوا کرتی تھیں وہ اس ولی کی طرف متوجہ ہوئیں، تو اہل علم وعرفان نے عبادت کے وقت بیت اللہ میں ان تجلیات ربانیہ کو نہیں پایا اور انہیں ایک ولی کی طرف متوجہ پایا تو انہوں نے کہا کہ کعبہ فلاں ولی کے استقبال کے لئے گیا ہے، یہ مجازی زوال کے اعتبار سے ہے (یعنی تجلیات ربانیہ بیت اللہ سے ہٹ کر اس ولی کی طرف متوجہ ہوگئی) حقیقت کے اعتبار سے نہیں یعنی نفس کعبہ تو اپنی جگہ پر ہی تھا۔ (ہامش القاضی علی التاتارخانیۃ: ۱/ ۳۱۵، قدیمی کتب خانہ)

مطلب في ثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات.

وقد اكتفوا بقيام الفراش بلا دخول كتزوج المغربى بمشرقية بينهما سنة فولدت لستة أشهر مذ تزوجها لتصوره كرامة أو استخداما، فتح، لكن فى النهر: (الاقتصار على الثانى أولى لأن طى المسافة ليس من الكرامة عندنا،) قلت: لكن فى 'عقائد التفتازانى ؒ' جزم بالأوّل تبعًا لمفتى الثقلين 'النسفى' بل سئل عمّا يحكى: أن الكعبة كانت تزورُ واحدًا من الأولياء هل يجوز القول به؟ فقال: 'خرق العادةِ على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائزٌ عند أهل السنة" ولا لبس بالمعجزة لأنها أثر دعوى الرسالة وبادعائها يكفر فورا فلا كرامة، وتمامه في شرح الوهبانية.۔(الدر المختار: ۲۴۵/۵، زكريا)

(قوله: بلا دخول) المراد نفيه ظاهرا وإلا فلا بد من تصوره وإمكانه ولذا لم يثبتوا النسب من زوجة الطفل ولا ممن ولدت لأقل من ستة أشهر على ما مر تفصيله. و عبارة الفتح: والحق أن التصور شرط، ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات، فيكون صاحب خطوة، أو جنيا. اهـ. (قوله: ليس من الكرامة عندنا) لما في العمادية أنه سئل أبو عبد الله الزعفراني عما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية، ورئي ذلك اليوم بمكة؟ قال: كان ابن مقاتل يذهب إلى أن اعتقاد ذلك كفر لأن ذلك ليس من الكرامات بل هو من المعجزات، وأما أنا فأستجهله ولا أطلق عليه الكفر. اهـ. (قوله: لكن في عقائد التفتازاني) أي في شرحه على العقائد النسفية، و هو متعلق بقوله: جزم، وكذا قوله: بالأول، والمراد به ما في الفتح من إثبات طي المسافة كرامة، وذلك أن التفتازاني: قال إنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث حكم بالكفر على معتقد ما روي عن إبراهيم بن أدهم إلخ ثم قال: والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي حين سئل عن ما يحكى أن الكعبة كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة. اهـ. قال العلامة ابن الشحنة: قلت: النسفي هذا هو الإمام نجم الدين عمر مفتي الإنس والجن رأس الأولياء في عصره. اهـ. وعبارة النسفي في عقائده: و كرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة،

والمشي على الماء والهواء، وكلام الجماد والعجماء، واندفاع المتوجه من البلاء، و كفاية المهم من الأعداء وغير ذلك من الأشياء. اهـ. (قوله: بل سئل) أي النسفي، وقوله: فقال إلخ جواب بالجواز على وجه العموم، وقدمنا في بحث استقبال القبلة عن عدة الفتاوى وغيرها: لو ذهبت الكعبة لزيارة بعض الأولياء فالصلاة إلى هوائها. اهـ. ومثله في الولوالجية. (قوله: ولا لبس بالمعجزة إلخ) جواب عن قول المعتزلة المنكرين لكرامات للأولياء، لأنها لو ظهرت لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره. والجواب أن المعجزة لا بد أن تكون ممن يدعي الرسالة تصديقا لدعواه، والولي لا بد من أن يكون تابعا النبي وتكون كرامته معجزة لنبيه، لأنه لا يكون وليا ما لم يكن محقا في ديانته واتباعه لنبيه؛ حتى لو ادعى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا بل يكون كافرا ولا تظهر له كرامة.

فالحاصل أن الأمر الخارق للعادة بالنسبة إلى النبي معجزة، سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى النبوة، وتمامه في العقائد وشرحها. .....(قوله: أي ينصر هذا القول إلخ) والحاصل أنه وقع الخلاف عندنا في مسألة طي المسافة البعيدة؛ فمشايخ العراق قالوا: لا يكون ذلك إلا معجزة، فاعتقاده كرامة جهل أو كفر. ومشايخ خراسان وما وراء النهر أثبتوه كرامة، ولم يرد نص صريح في المسألة عن أئمتنا الثلاثة سوى قول محمد هذا، ولم يفسر ذلك اهـ ملخصا من شرح الوهبانية عن جواهر الفتاوى. وفي التتارخانية أن مسألة تزوج المغربي بمشرقية تؤيد الجواز أي فإنها نص المذهب. والحاصل أنه لا خلاف عندنا في ثبوت الكرامة، وإنما الخلاف فيما كان من جنس المعجزات الكبار والمعتمد الجواز مطلقا إلا فيما ثبت بالدليل عدم إمكانه كالإتيان بسورة، وتمام الكلام على ذلك في حاشية ح. (الدر المختار: ۲۴۵/۵، زكريا)

مطلب مسائل التحری فی القبلۃ

قبلہ مشتبہ ہونے کی صورت میں حکم شرعی

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ اگر کبھی کوئی شخص ایسی صورت حال سے دو چار ہوجائے کہ قبلہ کا پتہ ہی نہ چل سکے اور قبلہ کی معرفت کرانے والے امور سے بھی عاجز ہوتو ان حالات میں حکم ہے کہ تحری کرلے، تحری کہتے ہیں مقصود حاصل کرنے کیلئے کوشش کرنا، اپنے

دل کا رجحان دیکھے کہ قبلہ کس سمت ہوسکتا ہے؟ دل میں سوچے، پھر جس طرف طبیعت کا غالب گمان ہو کہ یہی سمت قبلہ ہے، اسی سمت رخ کر کے نماز پڑھے۔ اگر دوران نماز قبلہ کی صحیح سمت معلوم ہوجائے یا دوران نماز خود اس کی رائے بدل جائے کہ جس رخ میں وہ نماز پڑھ رہا ہے قبلہ اس کے خلاف ہے، تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لے اور صحیح سمت میں متوجہ ہوجائے۔

(ویتحری) هوبذل المجهود لنيل المقصود (عاجزٌ عن معرفة القبلة) بما مر (فإن ظهر خطؤه لم يُعد) لما مرّ (وإن علم به فی صلاته أو تحوّل رأيه) ولو فی سجود سهو (استدار وبنی)۔ (درمع التنوير)

یہاں علامہ شامیؒ نے اسی مسئلہ کی مزید وضاحت اور تنقیح کے لئے '**مسائل التحری فی القبلة**' کا مطلب قائم فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ تمرتاشیؒ نے اشتباہِ قبلہ اور قبلہ کے معرِّف امور سے عاجز ہونے کی بات تحریر فرمائی ہے، اب سوال یہ ہے کہ سمت قبلہ کی معرفت کرانے والے کون کون سے امور ہیں؟ علامہ شامیؒ اسی کی وضاحت فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ نے سابق میں سمت قبلہ کی معرفت کرانے والے ۳، ذرائع ذکر فرمائے ہیں:

(۱) محاریب: مسجد کی محراب سے سمت قبلہ کی تعیین کی جائے۔

(۲) نجوم: سمندروں اور جنگلوں میں جہاں مساجد نہ ہوں، وہاں ستاروں سے سمتِ قبلہ کی تعیین ہوسکتی ہے۔ جیسے قطب نامی ستارہ یا دن میں مخصوص علاقے کے اعتبار سے سورج کو دیکھ کر مشرق و مغرب یا دوسری جہت میں قبلہ کی تعیین، مثلاً ہندوستان کا قبلہ عموماً مغرب میں ہے، پس سورج کو دیکھ کر مغرب کی جہت متعین کرنا۔

(۳) السؤال من العالم: سمت قبلہ جاننے والے سے پوچھا جائے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سمتِ قبلہ کی پہچان کرانے والے مذکورہ بالا امور پر قدرت ہو تو تحری نہیں کرے گا، پس اگر ان ذرائع میں سے کسی ایک پر قدرت ہے، مثلاً اس کے پاس

کوئی ایسا شخص ہو جس سے وہ صحیح سمتِ قبلہ پوچھ سکتا ہو، یا ستاروں کے ذریعہ سے سمت قبلہ معلوم کر سکتا ہو؛ پھر بھی اس نے تحری کی اور سمت قبلہ جاننے والے سے پوچھا نہیں اور ستاروں سے سمت قبلہ معلوم نہ کی اور جانبِ تحری میں نماز پڑھ لی، تو... اگر قبلہ کی صحیح سمت نکل آئی تو حصول مقصود کی وجہ سے نماز ہو جائے گی، کیونکہ مقصود صحیح سمتِ قبلہ ہے جو یہاں موجود ہے اور اگر صحیح سمتِ قبلہ نہ نکلی تو نماز نہ ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ اس کی وجہ اور علت ذکر فرماتے ہیں کہ سمتِ قبلہ کے معرِّف امور پر قدرت ہوتے ہوئے تحری کرنا ممنوع اور ناجائز کیوں؟ کیونکہ تحری کے ذریعہ جو سمت قبلہ متعین ہوتی ہے وہ تو بغیر کسی علامت کے صرف دل کے میلان اور شہادتِ قلب پر مبنی ہوتی ہے اور شہر والوں کو سمتِ قبلہ کا جو علم ہوتا ہے، وہ سمتِ قبلہ کی طرف دلالت کرنے والی ایسی علامات پر مبنی ہوتا ہے جس سے صحیح سمتِ قبلہ معلوم ہوتی ہے، اس اعتبار سے 'استخبار' تحری سے قوی دلیل ہے اور تحری سے نماز پڑھنا دلیل ظاہر ہے جو استخبار سے کم تر ہے۔ ہاں جب استخبار اور دیگر اسبابِ معرِّفہ پر قدرت نہ ہو تو اس وقت کمتر والی دلیلِ ظاہر (تحری) پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ یعنی جب تک قبلہ کی معرفت کرانے والے امور پر قدرت ہو، مثلاً شہر میں قائم محاریب یا ستاروں کے ذریعہ جہتِ قبلہ معلوم کرنے کا فن جانتا ہو؛ تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظاہر ہے جو کمتر ہے اور قبلہ کی پہچان کرانے والے مذکورہ بالا ذرائع تحری سے بڑھ کر ہیں۔

اور سمتِ قبلہ کے معرف امور سے عاجز ہونے کے بعد ہی تحری کرے گا، نیز ایسا عاجز شخص خود تحری کرے گا اور یہ شخص سمتِ قبلہ کی تعیین میں کسی دوسرے ایسے شخص کی تقلید نہیں کرے گا جس نے قبلہ مشتبہ ہونے کی صورت میں خود ظن غالب سے کسی ایک سمتِ قبلہ کو متعین کر دیا ہو یعنی دوسرے کی تحری پر عمل نہیں کرے گا، بلکہ خود تحری کرے گا اور پھر اس پر عمل کرے گا، کیونکہ مجتہد کسی دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کرتا، بلکہ وہ خود اپنے اجتہاد پر عمل کرتا ہے، اسی طرح یہاں بھی وہ خود تحری کرے گا، کسی دوسرے کی تحری پر عمل نہیں کرے گا۔

اور اگر اس کی تحری کسی ایک سمتِ قبلہ کی طرف واقع ہی نہ ہو، یعنی اس کو ایک سمت قبلہ کی جانب ظن غالب حاصل ہی نہ ہو تو اس کیفیت میں وہ دوسرے کی تحری کی تقلید کرے گا یا نہیں ؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں میں نے اس سلسلہ میں کہیں وضاحت دیکھی نہیں ہے۔

فائدہ:

دور حاضر میں تعیینِ قبلہ کے لئے ایک جدید آلہ قبلہ نما (compass) استعمال کیا جاتا ہے، شرعًا سمتِ قبلہ کی تعیین میں اس کا استعمال صحیح ہے اور اس کے متعین کردہ سمتِ قبلہ میں رخ کر کے نماز پڑھنا صحیح ہے، کیونکہ اشتباہِ قبلہ کی صورت میں جس طرح تحری سے سمتِ قبلہ کا ظنِ غالب حاصل ہوجاتا ہے ایسے ہی قبلہ نما (compass) کے ذریعہ بھی سمتِ قبلہ کا ظن غالب حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے مقصود (ظن غالب) حاصل ہونے کی وجہ سے قبلہ نما سے متعین کردہ سمتِ قبلہ میں رخ کر کے نماز پڑھنا جائز اور درست (ضروری) ہوگا اور عمومًا قبلہ نما (compass) کے ذریعہ صحیح سمت قبلہ ہی متعین ہوتی ہے۔ (مستفاد از: افضل التطبیق العصری: ۱/ ۳۰۰)

احقر عرض کرتا ہے کہ قبلہ نما سے سمتِ قبلہ کی تعیین چوں کہ طبعی میلان کی بہ نسبت دیگر قوی حسابات اور قرائن پر مبنی ہوتی ہے، اس لیے اس کو تحری سے بھی قوی اور مقدم سمجھا جانا چاہیے۔

مطلب مسائل التحري في القبلة

(قوله هو) أي التحري المفهوم من فعله (قوله بما مر) متعلق بمعرفة، والذي مر هو الاستدلال بالمحاريب والنجوم والسؤال من العالم بها، فأفاد أنه لا يتحرى مع القدرة على أحد هذه، حتى لو كان بحضرته من يسأله فتحرى ولم يسأله إن أصاب القبلة جاز لحصول المقصود وإلا فلا، لأن قبلة التحري مبنية على مجرد شهادة القلب من غير أمارة وأهل البلد لهم علم بجهة القبلة المبنية على الأمارات الدالة عليها من النجوم وغيرها فكان فوق الثابت بالتحري، وكذا إذا وجد المحاريب المنصوبة في البلدة أو كان في المفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم لا يجوز له التحري لأن ذلك فوقه، وتمامه في الحلبة وغيرها.

واستفيد مما ذكر أنه بعد العجز عن الأدلة المارة عليه أن يتحرى ولا يقلد مثله لأن المجتهد لا يقلد مجتهدا، وإذا لم يقع تحريه على شيء فهل له أن يقلد؟ لم أره .(شامی:۲/۱۱۵)

مطلبٌ: اذا ذكر في المسألة ثلاثة أقوال فالأرجح الأول أو الثالث لا الأوسط

جب کسی مسئلہ میں تین اقوال ہوں تو یا اول راجح ہوگا یا آخری درمیانی قول نہیں لیا جائے گا۔

دراصل اس ضابطے اور قاعدے کا تعلق ترجیح بین الاقوال سے ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ ذکر فرماتے ہیں: علامہ نسفیؒ کی کتاب 'المستصفی' کے اخیر میں لکھا ہے کہ 'اگر کسی مسئلہ میں تین قول ذکر کئے گئے ہوں تو پہلا قول راجح ہوگا یا آخری، درمیانی قول راجح نہیں ہوگا'۔

اس ضابطے کے متعلق علامہ شامیؒ رسم المفتی میں رقم فرماتے ہیں کہ یہ ضابطہ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک قید یہ بڑھانی چاہئے کہ 'بشرطیکہ مصنف کے طریقۂ کار کا علم نہ ہو' تو اس وقت اقوال ثلاثہ میں سے قولِ اول یا آخری راجح ہوگا، درمیانی قول راجح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ عام طور پر بعض مؤلفین نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ قولِ راجح کو دیگر اقوالِ مرجوحہ سے پہلے ہی ذکر کرتے ہیں، جیسے امام قاضی خان نے اپنے فتاوی میں یہی طرز اختیار کیا ہے، چنانچہ خود انہوں نے اپنے فتاوی کے آغاز میں لکھا ہے کہ 'جس مسئلے میں متأخرین کے بہت سے اقوال ہیں میں نے ان میں سے صرف ایک یا دو اقوال پر اکتفا کیا ہے اور جو زیادہ ظاہر قول ہے اس کو میں نے مقدم کیا ہے اور جو مشہور ترین قول ہے اسی سے میں نے آغاز کیا ہے' یہی حال ملتقی الابحر کا ہے، اس کے مصنفؒ نے قابل اعتماد قول کو دوسرے اقوال سے مقدم کرنے کا اہتمام کیا ہے، اور بقول مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کہ صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانیؒ کے طرز سے بھی یہی محسوس و معلوم ہوتا ہے کہ وہ

واکثر و بیشتر ایسا ہی کرتے ہیں، گویا ان مصنفین نے اپنی کتب میں اقوالِ مختلفہ میں قول راجح کو پہلے ذکر کرنے کا اہتمام کیا ہے، اس لیے ان کتب میں اقوالِ مختلفہ کے درمیان قولِ اول ہی راجح ہوگا۔

اسی طرح بعض وہ مؤلفین ہیں جنہوں نے اپنی کتاب میں دلائل فقہیہ بیان کرنے کا التزام کیا ہے۔ جیسے صاحب ہدایہ، صاحب مبسوط، شارحینِ کنز و شارحین ہدایہ، وغیرہم کا معروف طریقہ یہی ہے کہ وہ قول راجح کی دلیل کو آخر میں لاتے ہیں، اور پھر بقیہ اقوال کے دلائل کا جواب دیتے ہیں، لہٰذا ان کتب میں اقوالِ مختلفہ میں آخری دلیل والا قول ہی راجح ہوگا

ان تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ بعض مصنفین اقوالِ مختلفہ کے مابین قول راجح کو پہلے بیان کرتے ہیں اور بعض مصنفین اقوال مختلفہ کے مابین قول راجح کو آخر میں بیان کرتے ہیں، اس طرح مستصفی کے حوالے سے ذکر کردہ ضابطہ یہاں واضح ہوجاتا ہے کہ اقوال مختلفہ میں یا تو قولِ اول راجح ہوگا یا قول آخر، چوں کہ کسی مصنف نے اقوال مختلفہ کے مابین قول راجح کو درمیان میں بیان ہی نہیں کیا، اس لیے عموماً قول اوسط مرجوح ہوتا ہے۔ الا یہ کہ کوئی مصنف درمیانی قول کے متعلق صراحت کردے کہ یہ راجح ہے تو تصریح کا اعتبار کیا جائے گا اور قولِ وسط راجح ہوگا۔

خلاصہ:

ضابطے کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی مسئلہ میں تین قول ہوں اور ہر ایک مدلل ہو تو مصنفین کی عام عادت کے مطابق پہلا یا آخری قول راجح ہوگا۔ درمیانی قول نہیں، الا یہ کہ مؤلفِ کتاب سے یا دوسرے سے کسی معین قول کی ترجیح صادر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور قرینہ موجود ہو تو پھر جس قول کے متعلق راجح ہونے کی صراحت ہے اس کا اعتبار ہوگا، اور اگر کوئی صراحت نہ ہو، اور عادت کا علم بھی نہ ہو تو پہلے یا آخری میں سے کوئی ایک قول راجح ہوگا، درمیان والا کسی صورت میں نہیں۔

مطلب إذا ذكر في مسألة ثلاثة أقوال فالأرجح الأول أو الثالث لا الوسط وقدمنا أول الكتاب عن المستصفى أنه إذا ذكر في مسألة ثلاثة أقوال فالأرجح الأول أو الثالث لا الوسط والله أعلم. (شامی:۲/۱۱۸)

مطلب قد يطلق الفرض على مايقابل الركن

وعلى ماليس بركن ولا شرط

فرض کا اطلاق کبھی رکن پر بھی ہوتا ہے اور کبھی ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو نہ رکن ہوتی ہے نہ شرط۔

علامہ تمرتاشیؒ و حصکفیؒ فرائض صلوۃ کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ **من فرائضها التي لا تصح بدونها** (درمع التنویر: ۲/۱۲۸)

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'فرائض' یہ فریضۃ کی جمع ہے اور فرض کا یہاں عام معنی مراد ہے، جو داخل ماہیت: رکن، اور خارج ماہیت: شرط؛ دونوں کو شامل ہے۔ یعنی فرض کا اطلاق رکن اور شرط دونوں پر کیا جاتا ہے، پس فرض عام لفظ ہے، جس میں سب شامل ہوں گے، جیسے فرض کا اطلاق تکبیر تحریمہ، قعدۂ اخیرہ اور خروج بصنعہ سب پر ہوتا ہے حالانکہ ان میں سے بعض کا تعلق فرائض صلوۃ سے ہے اور بعض کا شرائط صلوۃ سے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء اکثر فرض کا اطلاق رکن پر کرتے ہیں، جیسے تحریمہ اور قعدۂ اخیرہ یہ رکن صلوۃ ہے اور فقہاء ان کو فرائض صلوۃ بھی کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ یہاں ایک خاص بات ذکر فرماتے ہیں، جسکو علامہ شامیؒ کتاب الطہارۃ کے شروع میں مستقل 'قد يطلق الفرض على ماليس بركن ولا شرط' کے تحت ذکر کر چکے ہیں، وہ یہ ہے کہ کبھی فرض کا اطلاق ایسی چیز پر بھی کیا جاتا ہے جو نہ رکن ہوتی ہے نہ شرط، جیسے غیر مکرر ارکانِ صلوۃ کو بالترتیب ادا کرنا ضروری ہے، مثلاً قیام رکوع، سجدہ اور قعدۂ اخیرہ ان میں ترتیب کی رعایت کرنا فرض ہے، مگر نہ یہ ارکان میں سے ہے اور نہ ہی شرائط میں سے لیکن اس پر فرض کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

مزید تفصیل کتاب الطہارت ' مطلب قد یطلق الفرض علی مالیس برکن ولا شرط ' کے تحت ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

مطلب قد یطلق الفرض علی ما یقابل الرکن وعلی مالیس برکن ولا شرط

(قوله من فرائضها) جمع فريضة أعم من الركن الداخل الماهية والشرط الخارج عنها، فيصدق على التحريمة والقعدة الأخيرة والخروج بصنعه على ما سيأتي، وكثيرا ما يطلقون الفرض على ما يقابل الركن كالتحريمة والقعدة، وقدمنا في أوائل كتاب الطهارة عن شرح المنية أنه قد يطلق الفرض على ما ليس بركن ولا شرط كترتيب القيام والركوع والسجود والقعدة، وأشار بمن التبعيضية إلى أن لها فرائض أخر كما سيأتي في قول الشارح وبقي من الفروض إلخ أفاده ح. (شامی: ۲/۱۲۷)

مبحث في الركن الأصلي والركن الزائد

رکن اصلی اور رکن زائد کی بحث۔

علامہ تمرتاشیؒ نے فرائض صلوۃ میں سے 'قراءت' کو ذکر فرمایا ہے جس کی علامہ حصکفیؒ نے یہ وضاحت بیان فرمائی ہے کہ نماز میں قراءت اس شخص پر فرض ہے جو قراءت پر قدرت رکھتا ہو اور قراءت اکثر فقہاء کے نزدیک رکن زائد ہے، اسی لئے کہ قراءت مقتدی سے بغیر کسی قائم مقام کے ساقط ہوجاتی ہے، یعنی مقتدی نہ تو قراءت کرتا ہے اور نہ قراءت کا کوئی قائم مقام ہوتا ہے جس کو وہ اختیار کرتا ہو۔

ومنها القراءة لقادر عليها كما سيجيئى وهى ركن زائدٌ عند الأكثر لسقوطه بالاقتداء بلا خلف۔ (درمع التنوير: ۲/۱۳۳)

علامہ شامیؒ یہاں رکن زائد اور رکن اصلی کی تعریف اور اس سے متعلق امور کی وضاحت کے لئے یہاں یہ مبحث لے آئے ہیں:

رکن زائد اور رکن اصلی

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں ہے کہ رکن کی دو قسمیں ہیں:

(۱) رکن اصلی (۲) رکن زائد۔

(۱) رکن اصلی: وہ ہے جو بغیر ضرورت اور بلا کسی عوض و بدل کے ساقط نہ ہو؛ جیسے قیام، رکوع۔

(۲) رکن زائد: وہ ہے جو بلا ضرورت بھی بعض صورتوں میں ساقط ہو جاتا ہے اور اس کا کوئی بدل اور قائم مقام نہیں ہوتا (یعنی جب یہ رکن زائد ساقط ہوتا ہے تو اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا)

علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں کہ رکن کو زائد کہنے پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ رکن ایسی چیز ہوتی ہے جو شیٔ کی ماہیت میں داخل ہو۔ نیز اس پر چیز کا وجود موقوف ہوتا ہے اور وہ اس شیٔ کا جزو اور حصہ بھی ہوتا ہے، پھر رکن کو زیادت کے وصف کے ساتھ متصف کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

پھر اس کا جواب بحوالے شرح بزدوی ابن نجیم نے یہ دیا ہے کہ رکن اس حیثیت سے ہے کہ ایک حالت میں رکن کے ذریعہ اس شیٔ کا قیام ہوتا ہے اور اس رکن کے منتفی ہونے سے وہ شیٔ منتفی ہو جاتی ہے اور زائد اس حیثیت سے ہے کہ دوسری حالت میں اس رکن کے بغیر بھی اس شیٔ کا قیام ہوتا ہے۔

جیسے نماز یہ ایک اعتباری ماہیت ہے، پس یہ ممکن ہے کہ شارع کبھی تمام ارکانِ صلوۃ کے ساتھ نماز کی صحت کا اعتبار کرے اور کبھی کم ارکانِ صلوۃ میں نماز کی صحت کا اعتبار کرے، پس دوسری حالت میں جس رکن کے بغیر بھی شارع نماز کی صحت کا اعتبار کرے اس کو رکن زائد کہا جائے گا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ سابق میں رکنِ زائد کی جو تعریف و تفسیر گذر چکی ہے، اس پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ رکنِ زائد کی اس تعریف سے تو فرائضِ وضوء میں سے غسلِ رِجل کو بھی رکن زائد کہنا لازم آتا ہے، کیونکہ چمڑے کے موزے پہننے کی صورت میں بغیر کسی ضرورت کے غسل رجلین ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رکنِ زائد کی تعریف میں یہ بات بھی شامل ہے کہ جب وہ رکن ساقط ہوتو اس کا کوئی قائم مقام اور بدل نہ ہو؛ جب کہ یہاں موزے پہننے کی صورت میں غسل رجلین ساقط ہوتا ہے تو اس کا بدل وخلف مسح علی الخفین موجود ہوتا ہے، اس لئے غسل رجل یہ رکن اصلی ہے، نہ کہ رکن زائد؛ کیونکہ اس کا بدل مسح علی الخفین موجود ہے۔ اسی طرح بقیہ ارکانِ صلوۃ اصلی ہیں، کیونکہ جب وہ ساقط ہوتے ہیں تو ان کا بدل اور خلف ضرور ہوتا ہے، برخلاف نماز میں فریضۂ قراءت، کہ یہ رکن زائد ہے، کیوں کہ اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔

قراءت کا خلف (بدل) ہوتا ہے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قراءت رکن زائد ہے؛ کیونکہ جب یہ ساقط ہوتا ہے تو اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا ہے۔ جیسے امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو قراءت کی حاجت نہیں یعنی قراءت اس سے ساقط ہوجاتی ہے اور اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہوتا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت کا بدل اور خلف ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ جو شخص کسی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت یہ مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، پس قراءت رکن اصلی ہونا چاہیے۔

اس کا جواب صاحب حلبۃ المجلی کے حوالے سے یہ ذکر فرمایا ہے کہ رکن اصلی اور رکنِ زائد کی تعریف میں خلف اور بدل سے مراد وہ بدل ہے، جس کو صاحب اصل ہی بطور بدل و خلف ادا کرے، نہ کہ دوسرا شخص؛ اور قراءت میں امام کی قراءت کو مقتدی کی قراءت کے لیے کافی کیا گیا ہے، لہٰذا یہ بدل وخلف نہ ہوا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب طحطاوی علی الدر میں مذکور اس جواب سے بہتر ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں حدیث میں خلفیت مراد ہے ہی نہیں کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت کا بدل ہے، بلکہ حدیث میں تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امام کے ہوتے ہوئے

مقتدیوں کو قراءت سے منع فرمایا ہے کہ صرف امام کی قراءت پر اکتفا کیا جائے، یہاں بدل وغیرہ کا ذکر ہی نہیں ہے، پس سقوط قراءت بلا خلف ہی ہے اس لئے یہ رکن زائد ہے۔

رکنِ زائد کی وضاحت میں یہ گذر چکا ہے کہ رکن زائد وہ ہے جو بعض صورتوں میں بلا خلف اور بلا ضرورت ساقط ہو جاتا ہے۔ آگے علامہ شامیؒ اس دوسری قید پر صاحب نہر کا اعتراض نقل فرما کر اپنی طرف سے اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں۔ صاحب نہر کا اعتراض یہ ہے کہ قراءت رکنِ زائد ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ رکنِ قراءت کا ساقط ہونا ضرورت کی وجہ سے ہے اور وہ اقتدا کی ضرورت ہے، اس لئے یہ رکنِ اصلی ہونا چاہیے، کیونکہ رکن اصلی ضرورت کی وجہ سے ہی ساقط ہوتا ہے اور اسی دلیل کی بنیاد پر ابن الملک نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قراءت یہ رکن اصلی ہے۔

علامہ شامیؒ کا جواب

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب نہر الفائق کا یہ کہنا کہ قراءت مقتدی کے حق سے اقتداء کی ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوئی ہے یہ درست نہیں؛ کیونکہ 'ضرورت' اس عجز کو کہا جاتا ہے جو ترکِ اداءِ رکن کو مباح قرار دینے والا ہو، اور یہاں تو مقتدی قراءت پر قادر ہے، مگر شرعاً اس کو قراءت سے روکا گیا ہے کہ امام کی اقتداء میں مقتدی حضرات قراءت نہ کریں۔

پس یہاں قراءت سے روکنے کو عجز اور ضرورت نہیں کہا جا سکتا ہے، سوائے یہ کہ کوئی تاویل کی جائے۔ جب یہ عجز ہی نہیں ہے کیونکہ ترکِ اداءِ رکن کو مباح قرار دینے والی عاجزی پائی ہی نہیں گئی تو پھر یہ ضرورت میں داخل ہی نہیں ہے، اور جب یہ ضرورت میں داخل نہیں ہے تو گویا قراءت بلا ضرورت کے ساقط ہوئی ہے، اس لئے یہ رکن زائد ہے۔ اور جہاں تک ابن الملک کے دعویٰ کی بات ہے کہ قراءت رکنِ اصلی ہے، تو یاد رہے کہ بقول صاحب بحر یہ ان کی طرف سے علماء وفقہاء کے جم غفیر کی مخالفت ہے، لہٰذا علماء کے جم غفیر کے مقابلے میں صرف ابن الملک کی اس مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

مبحث الركن الأصلي والركن الزائد

(ومنها القراءة) لقادر عليها كما سيجيء وهو ركن زائد عند الأكثر لسقوطه بالاقتداء بلا خلف. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله لسقوطه بالاقتداء بلا خلف) في هذا التعليل إشارة إلى ما ذكره في البحر من أن الركن الزائد هو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة، والركن الأصلي ما لا يسقط إلا لضرورة. وأورد على تسمية الركن زائدا أن الركن ما كان داخل الماهية فكيف يوصف بالزيادة. وأجيب بأنه ركن من حيث قيام ذلك الشيء به في حالة وانتفاؤه بانتفائه، وزائد من حيث قيامه بدونه في حالة أخرى، فالصلاة ماهية اعتبارية فيجوز أن يعتبرها الشارع تارة بأركان وأخرى بأقل منها. و أورد على تفسير الركن الزائد بما مر أنه يلزم عليه تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء. وأجيب بأن الزائد ما إذا سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل ومثله بقية أركان الصلاة فإنها تسقط إلى خلف فليست بزوائد بخلاف القراءة. وأورد أن قراءة الإمام خلف عن قراءة المقتدي، لقوله - صلى الله عليه وسلم - من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة وأجاب ح بأن المراد بالخلف: خلف يأتي به من فاته الأصل. وهاهنا ليس كذلك اهـ وهو أحسن مما في ط من أنه ليس المراد في الحديث الخلفية بل المراد أن الشارع منعه عن القراءة واكتفى بقراءة الإمام عنه. اهـ. قال في النهر: ولقائل أن يقول لا نسلم سقوط القراءة بلا ضرورة ليلزم كونها زائدا إذ سقوطها لضرورة الاقتداء ومن هنا ادعى ابن مالك أنه ركن أصلي. اهـ. أقول: و لقائل أن يقول لا نسلم أن الاقتداء ضرورة إذ الضرورة العجز المبيح لترك أداء الركن والمقتدي قادر على القراءة غير أنه ممنوع عنها شرعا والمنع لا يسمى عجزا إلا بتأويل. وقد خالف ابن مالك الجم الغفير في ذلك كما قاله في البحر فلا تعتبر مخالفته، والله تعالى أعلم. (شامی: ۲/۱۳۳)

مطلب: هل الأمر التعبدي أفضل أو المعقول المعنى؟

امر تعبدی افضل ہے یا امر عادی؟

علامہ تمرتاشیؒ نے فرائض صلوۃ میں سے سجود کو ذکر فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو مرتبہ سجدہ کرنا فرض ہے، اس پر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکرارِ سجدہ امر تعبدی ہے، جو حدیث

اور اجماع سے ثابت ہے، جیسے رکعتوں کی تعداد حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اسی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے اس بات کی وضاحت فرماتے ہیں کہ امر تعبدی افضل ہے یا امر معقول المعنی؟

امر تعبدی اور امر عادی کسے کہتے ہیں؟

اس مطلب کو سمجھنے سے قبل تمہیدی طور پر یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ امر تعبدی اور امر عادی (معقول المعنی) کسے کہتے ہیں؟

امام ابو اسحاق الشاطبیؒ نے 'الاعتصام' میں اس کے متعلق وضاحت فرمائی ہے، جس کا حاصل اور لب لباب یہ ہے کہ شریعت محمدیہ نے جن کاموں کے کرنے کا حکم دیا ہے اور جن کاموں کے کرنے سے منع کیا ہے وہ دو قسم پر ہیں:

(۱) ایک قسم ان افعال کی ہے جن کی حقیقت، حکمت و مصلحت اور غرض و غایت پوری طرح ذہنِ انسانی میں نہیں آتی، اگر چہ اس کی بعض حکمتیں اور مصلحتیں اور بعض فوائد سمجھ میں آجاتے ہیں، یہ افعال 'امور تعبدیہ' کہلاتے ہیں کہ وہاں مقصود اللہ کے حکم کی بجا آوری اور انقیاد ہوتا ہے، خواہ وہ ہماری سمجھ میں پوری طرح آئے یا نہ آئے، جیسے وضوء، غسل، نماز، روزہ، حج امور تعبدیہ میں داخل ہیں، کیوں کہ پورے اور کامل طور پر ان کے حکمتیں اور مصلحتیں عقل انسانی سے بالاتر ہیں۔

(۲) دوسری قسم ان افعال کی ہے، جن کی حکمت و مصلحت، غرض و غایت اور منفعت و مضرت پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے، یہ امورِ عادیہ کہلاتے ہیں، جیسے بیع و شراء، نکاح، طلاق، اجارات، جنایات و عقوبات۔ (الاعتصام، ۲/ ۴۱۵)

اسی کو یہاں علامہ شامیؒ نے معقول المعنی کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتاوی التمر تاشیہ کے آخر میں مذکور ہے کہ خود صاحبِ فتاوی تمر تاشیؒ سے پوچھا گیا کہ 'امر تعبدی افضل ہے یا معقول المعنی؟' تو صاحب فتاوی نے جواب دیا کہ میں اس سلسلہ میں اپنے علماء کی جمیع عبارات سے آگاہ نہیں ہوں، البتہ کتب اصول

میں ہے کہ نصوص میں اصل تعلیل ہے، اس لئے یہ بات معقول المعنی (امور عادیہ) کی فضیلت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں فتاوی ابن حجر ہیثمی میں یہ بات نظر سے گذری کہ 'ابن عبد السلام کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ امر تعبدی افضل ہے، کیونکہ امر تعبدی میں محض انقیاد اور اللہ کے حکم کی بجا آوری ہے، اس لئے یہ افضل ہے، برخلاف امر عادی اور معقول المعنی کے، کیونکہ امر عادی کا کرنے والا کبھی اس عمل کو اس لئے کرتا ہے تا کہ اس کا فائدہ حاصل ہو، اس لئے اصل تو یہی ہے کہ کسی حکم کی حکمت جانے بغیر اس حکم پر عمل کرے اور امر تعبدی میں یہی بات پائی جاتی ہے، اس لئے امر تعبدی افضل ہے۔

آگے ابن حجر فرماتے ہیں کہ علامہ بلقینیؒ نے ابن السلام کے خلاف بات فرمائی ہے کہ 'اس میں کوئی شک نہیں کہ معقول المعنی من حیث الجملہ افضل ہے اس لئے کہ شریعت کا اکثر حصہ اسی طرح ہے کہ جسکی علت وحکمت ظاہر ہے۔' اور جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی امر تعبدی افضل ہوتا ہے، جیسے وضوء (امر تعبدی) اور غسل نجاست (امر عادی)، تو ان میں وضوء بہ نسبت غسل نجاست افضل ہے۔ اور کبھی معقول المعنی افضل ہوتا ہے جیسے طواف اور رمی جمار؛ تو ان میں طواف (معقول المعنی) افضل ہے۔

حلبۃ المجلی میں فرائض وضوء پر کلام کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ضرور ہے کہ امور تعبدیہ کیا اللہ تعالی کی طرف سے کسی حکمت کی وجہ سے مشروع کئے گئے ہیں اور وہ حکمت ہم سے مخفی ہے یا ان امور کا اللہ تعالی کی طرف سے کسی حکمت کے پیش نظر مشروع ہونا ضروری نہیں؟ اکثر علماء کا نظریہ یہی ہے کہ امور تعبدیہ کسی نہ کسی حکمت کی وجہ سے مشروع کئے گئے ہیں۔ اور وہ حکمت ہم سے مخفی ہوسکتی ہے، اور یہی نظریہ قابل توجہ ہے، کیوں کہ اللہ تعالی کی عادت مستقرہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالی مصالح کے پیش نظر مامورات کا حکم فرماتے ہیں اور مفاسد کو دفع کرنے کے لئے ان سے منع فرماتے ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالی نے جو جو احکام مشروع فرمائے ہیں اگر ان کی حکمت و

مصلحت ہمارے ذہن ودماغ میں ظاہر ہوجائے تو ہم اسے معقول المعنی کہیں گے، اور اگر اس کی حکمت ومصلحت ہمارے سامنے ظاہر نہ ہوتو ہم اسے احکام تعبدیہ کہیں گے۔

مطلب هل الأمر التعبدي أفضل أو المعقول المعنى؟

(ومنها السجود) بجبهته وقدميه، ووضع إصبع واحدة منهما شرط، وتكراره تعبد ثابت بالسنة كعدد الركعات (تنوير الأبصار والدر المختار)

سئل المصنف في آخر فتاواه التمرتاشية: هل التعبدي أفضل أو معقول المعنى؟ أجاب لم أقف عليه لعلمائنا سوى قولهم في الأصول: الأصل في النصوص التعليل، فإنه يشير إلى أفضلية المعقول، ووقفت على ذلك في فتاوى ابن حجر. قال: قضية كلام ابن عبد السلام أن التعبدي أفضل لأنه بمحض الانقياد، بخلاف ما ظهرت علته فإن ملابسه قد يفعله لتحصيل فائدته، وخالفه البلقيني فقال: لا شك أن معقول المعنى من حيث الجملة أفضل لأن أكثر الشريعة كذلك، وبالنظر للجزئيات قد يكون التعبدي أفضل كالوضوء وغسل الجنابة فإن الوضوء أفضل، وقد يكون المعقول أفضل كالطواف والرمي فإن الطواف أفضل. اهـ. وفي الحلية عند الكلام على فرائض الوضوء: وقد اختلف العلماء في أن الأمور التعبدية هل شرعت لحكمة عند الله تعالى وخفت علينا أو لا؟ والأكثرون على الأول وهو المتجه لدلالة استقراء عبادة الله تعالى على كونه سبحانه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول وإلا قلنا إنه تعبدي، والله سبحانه العليم الحكيم. (شامی: ۲/۱۳۵)

بحث القعود الاخير

قعدۂ اخیرہ

علامہ تمرتاشیؒ نے فرائض صلوۃ میں سے ایک 'قعدۂ اخیرہ' کو بیان کیا ہے، علامہ حصکفیؒ اس کے متعلق یہ وضاحت فرماتے ہیں کہ:

(۱) قعدۂ اخیرہ کے متعلق یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قعدۂ اخیرہ شرط ہے، اسلئے کہ جس طرح تکبیر تحریمہ نماز کوشروع کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے، اسی طرح قعدۂ اخیرہ نماز سے نکلنے کے لئے مشروع ہوا ہے، گویا قعدۂ اخیرہ مقصود بالذات نہیں، بلکہ نماز سے نکلنے کا

ایک ذریعہ ہے۔

(۲) اور بدائع میں اس بات کی بھی تصحیح کی ہے کہ قعدۂ اخیرہ رکن زائد ہے، اس لئے کہ جو شخص یہ قسم کھائے کہ میں نماز نہیں پڑھوں گا تو اس کی قسم سجدے سے سر اٹھاتے ہی ٹوٹ جائے گی، معلوم ہوا کہ قعدۂ اخیرہ نماز کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔

(۳) فتاوی سراجیہ میں ہے کہ قعدۂ اخیرہ کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا۔

ومنها القعود الأخيرة والذی يظهر أنه شرط لأنه شرع للخروج كالتحريمة للشروح وصحح فی البدائع أنه ركن زائد لحنث من حلف لايصلی بالرفع من السجود وفی السراجية لايكفر منكره۔ (درمع التنوير: ۱۳۶/۲)

علامہ شامیؒ یہاں بحث القعود الاخیر سے اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ قعدۂ اخیرہ رکن ہے یا شرط؟ اور یہ رکن ہے تو رکن اصلی ہے یا رکن زائد؟

قعدۂ اخیرہ رکن ہے یا شرط

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قعدۂ اخیرہ کی رکنیت اور عدم رکنیت کے درمیان فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

(۱) بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ قعدۂ اخیرہ رکن اصلی ہے۔

(۲) اور کشف البزدوی میں ہے کہ قعدۂ اخیرہ واجب ہے، فرض نہیں ہے، لیکن یہاں واجب عمل کے لحاظ سے قوتِ فرض کی طرح ہے، جیسے وتر عمل کے لحاظ سے فرض ہے۔

(۳) خزانہ میں ہے کہ قعدۂ اخیرہ فرض (شرط) ہے، رکنِ اصلی نہیں ہے، بلکہ یہ نماز سے نکلنے کے لئے شرط ہے۔

(۴) اور صاحبِ فتح القدیر وتبیین الحقائق نے قعدۂ اخیرہ کے فرض ہونے پر جزم کیا ہے اور ینابیع میں قعدۂ اخیرہ کے فرض ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام محبوبی نے جامع الصغیر کے کتاب المناسک میں قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کی طرف اشارہ کیا ہے، قعدۂ اخیرہ کے فرض ہونے کی وجہ سے ہی فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں نماز

نہیں پڑھوں گا، پھر اس نے نماز پڑھی تو دوسرے سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہو جائے گا، قعدہ ضروری نہیں؛ بلکہ اس سے پہلے ہی حانث ہو جائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قعدہ فرض تو ہے مگر رکن نہیں ہے، کیوں کہ رکن تو نماز کی ماہیت میں داخل ہوتا ہے اور یہاں تو نماز کی ماہیت قعدہ کے بغیر مکمل سمجھ لی گئی، اس کا واضح مطلب یہ ہوا کہ قعدہ نماز کے ماہیت میں داخل نہیں ہے، جب یہ ماہیت صلاۃ میں داخل نہیں ہے تو یہ رکن بھی نہیں ہے، بلکہ قعدۂ اخیرہ فرض (شرط) ہے۔

اور اخیر میں امام محبوبیؒ فرماتے ہیں کہ قعدۂ اخیرہ استراحت کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ اور فرض رکن سے ادنی ہوتا ہے، اس لئے کہ رکن مکرر ہوتا ہے، بہ نسبت فرض کے اور نماز میں قعدۂ اخیرہ مکرر نہیں ہے، یہ قعدۂ اخیرہ کے رکن نہ ہونے اور فرض ہونے کی دلیل ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ افعال صلاۃ تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم کی اصل قیام ہے اور رکوع میں تعظیم اور بڑھ جاتی ہے، اور سجدے میں تعظیم اپنی انتہاء کو پہنچ جاتی ہے۔

پس قعدۂ اخیرہ خروج من الصلاۃ کے لئے مشروع کیا گیا ہے، لہٰذا قعدۂ اخیرہ کی مشروعیت غیر صلاۃ کے لئے ہے، عین صلاۃ کے لئے نہیں ہے، اور رکن تو عین صلاۃ میں سے ہوتا ہے، پس قعدۂ اخیرہ رکن صلاۃ میں سے کیسے ہوسکتا ہے؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مکمل بحث شیخ اسماعیل نابلسی کی الاحکام فی شرح الدرر میں موجود ہے۔

ثمرۂ اختلاف

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر علامہ ابن نجیم مصری بحر الرائق میں فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ کسی فقیہ نے قعدۂ اخیرہ کے رکن ہونے یا رکن نہ ہونے کے سلسلہ میں ثمرۂ اختلاف سے تعرض کیا ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حسن شرنبلالی نے امداد الفتاح میں ثمرۂ اختلاف کو بیان فرمایا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سوتے ہوئے قعدۂ اخیرہ کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی یا نہیں؟

جو حضرات قعدۂ اخیرہ کو شرط مانتے ہیں ان کے قول کے مطابق نماز صحیح ہو جائے گی اور جو حضرات اس کو رکن مانتے ہیں ان کے قول کے مطابق نماز صحیح نہیں ہو گی، اور اس کو شیخ عبد العزیز کی التحقیق کی طرف منسوب کیا ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ بحوالے شرح منیہ فرماتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ اس قاعدے کا اعتبار نہ ہو گا، گویا شرح منیہ کے مطابق یہ رکن ہوا، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیہ کی اس عبارت سے اس کے رکن ہونے کی تائید ہوتی ہے، ہاں اس کو رکن زائد کہیں گے، کیوں کہ شریعت بعض صورتوں میں اس کو ساقط بلا خلف بھی مانتی ہے، اور اس سے قعدۂ اخیرہ کے شرط ہونے کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ رکن زائد ہونے کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ صاحب نہر کی متابعت میں شارح علامہ حصکفیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ علامہ شامیؒ قعدۂ اخیرہ کو شرط نہیں مانتے بلکہ رکن قرار دینا چاہتے ہیں اور رکن سے مراد رکن زائد ہے۔

<u>علامہ حصکفیؒ کے کلام پر تبصرہ</u>

آگے علامہ شامیؒ شارح کے نقل کردہ ۳، اقوال میں سے....

(۱) پہلے قول (شرط) کی تردید۔

(۲) صاحب بدائع الصنائع کے حوالے سے نقل کردہ دوسرے قول (رکن زائد) اور اس کی دلیل (حنث فی الیمین) میں پائے جانے والے خلل اور عدم مطابقت اور..

(۳) تیسرے قول (منکر کے عدم کفر) کی کچھ مزید تفصیل ذکر فرماتے ہیں۔ جو ذیل میں بالتفصیل ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) علامہ حصکفیؒ نے قعدۂ اخیرہ کے شرط ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ قعدۂ اخیرہ کی مشروعیت کا مقصد خروج من الصلاۃ ہے، جیسا کہ تحریمہ کا مقصد دخول فی الصلاۃ ہے، پس یہ مشروع لغیرہ ہوا، اس لئے شرط ہو گا، رکن نہ ہو گا، کیوں کہ رکن تو مقصود بالذات اور مشروع لعینہ ہوتا ہے، علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کسی چیز کا مشروع لغیرہ

ہونا اس کے رکن ہونے کے منافی نہیں، جیسے کہ قیام کی مشروعیت رکوع اور سجدہ کا وسیلہ ہونے کی وجہ سے ہے تو یہ مشروع لغیرہ ہوا، پھر بھی وہ رکن ہے، اسی وجہ سے جو شخص رکوع وسجدہ سے عاجز ہو اس پر قیام ضروری نہیں، بلکہ بیٹھ کر ہی رکوع وسجدہ کا اشارہ کرے گا، اس سے معلوم ہوا کہ مشروع للغیر ہونا رکنیت کے منافی نہیں، قیام جب مشروع لغیرہ ہوتے ہوئے رکن ہے تو قعدۂ اخیرہ کو بھی رکن کہہ سکتے ہیں۔

(۲) دوسری بات علامہ حصکفیؒ نے صاحب بدائع کے حوالے سے قعدۂ اخیرہ کے رکن زائد ہونے کی نقل فرمائی اور صاحب بدائع کے حوالے سے اس کی دلیل میں حنث فی الیمین والا مسئلہ ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں: قراءت کا رکن زائد ہونا سب کو مسلم ہے، پھر بھی قسم میں اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی 'لا یصلی' اور وہ بلا قراءت نماز پڑھے تو حانث نہ ہوگا، کیوں کہ عدم قراءت کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہی نہیں ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ قسم میں حانث ہونے یا نہ ہونے کے مسئلہ کا رکن زائد ہونے سے کوئی تعلق نہیں، ورنہ تو بلا قعدہ نماز اور بلا قراءت نماز دونوں صورتوں میں حنث کا حکم ہوتا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر صاحب بدائع کے استدلال کو مان بھی لیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ چوں کہ حالف کے حق میں بدون قعدہ کے بھی صلوۃ کو معتبر سمجھا گیا، اس لیے قعدہ کو ماہیتِ صلوۃ سے خارج یعنی شرط قرار دیا جائے۔

اور اس اعتبار سے شارح یعنی حصکفی کے لیے مناسب یہ ہوتا کہ اپنی پہلی بات **'والذی یظهر أنه شرط'** کی دلیل کے طور پر **'لأنه شرع للخروج'** ذکر نہ کرتے بلکہ یہ 'حنث' والا مسئلہ ذکر کرتے، کیوں کہ اس سے واضح طور پر شرطیت ثابت ہوتی ہے۔ اور شرطیت کی دلیل میں جو ذکر کیا کہ **'لأنه شرع للخروج'**، اس کو یہاں رکنیت کی دلیل میں ذکر کرتے، کیوں کہ ابھی سابق میں قیام کی مثال سے واضح ہوا کہ مشروع للغیر ہونا رکنیت کے منافی نہیں، پس قیام بھی مشروع للغیر ہے اور رکن ہے، اسی طرح قعدۂ اخیرہ بھی

مشروع للغیر ہونے کے باوجود رکن ہوگا۔

ہاں اس کو رکن زائد کہا جائے گا کیوں کہ یمین وحنث والے مسئلہ میں شریعت نے قعدہ کو بالکلیہ ساقط مانا ہے، اور اس کے بغیر بھی صلوۃ کو معتبر مانا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ علامہ شامیؒ قعدۂ اخیرہ کو رکن تو مانتے ہیں، البتہ اس کی جو تعلیل علامہ حصکفیؒ نے ذکر کی ہے، اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

(۳) تیسری بات علامہ حصکفیؒ نے فتاوی سراجیہ کے حوالے سے منکرِ قعدہ کے عدم کفر کی ذکر فرمائی ہے، جس کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں قعدۂ اخیرہ کے انکار سے مراد اس کی فرضیت کا انکار کرنا ہے، یعنی یہ کہ قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا، کیونکہ بقول صاحبِ جامع الرموز علامہ قہستانیؒ بعض فقہاء قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کے منکر اور اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہاں اگر کوئی شخص قعدۂ اخیرہ کی کسی بھی درجہ میں مشروعیت ہی کا انکار کرے تو اسے کافر کہنا چاہیے، کیونکہ قعدۂ اخیرہ کا ثبوت اجماع سے ہے۔ بلکہ اس کا جزوِ دین ہونا بدیہی وضروری طور پر ثابت ہے۔ اس لئے نفسِ قعدۂ اخیرہ کی مشروعیت ہی کا انکار کرنے والے کو کافر کہنا چاہیے، یہ فائدہ صاحب حلبۃ المحلی نے ذکر فرمایا ہے، اور سنن رواتب کے منکر کے حق میں علماء نے جو حکم دیا ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جو شخص سنن رواتب کو حق نہ جانیں یعنی اس کی مشروعیت ہی کا انکار کرے وہ کافر ہے۔

(ومنها القعود الأخير) والذي يظهر أنه شرط لأنه شرع للخروج كالتحريمة للشروع وصحح في البدائع أنه ركن زائد لحنث من حلف لا يصلي بالرفع من السجود. وفي السراجية لا يكفر منكره (تنوير الأبصار الدر المختار)

(قوله والذي يظهر إلخ) اختلف في القعدة الأخيرة قال بعضهم: هي ركن أصلي. وفي كشف البزدوي أنها واجبة لا فرض، لكن الواجب هنا في قوة الفرض في العمل كالوتر. وفي الخزانة أنها فرض وليست بركن أصلي بل هي شرط للتحليل و

جزم بأنها فرض في الفتح والتبيين. وفي الينابيع أنه الصحيح، وأشار إلى الفرضية الإمام المحبوبي في مناسك الجامع الصغير ولذلك من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود دون توقف على القعدة، فهي فرض لا ركن، إذ الركن هو الداخل في الماهية. وماهية الصلاة تتم بدون القعدة، ثم قال: فعلم أنه إنما شرعت لأجل الاستراحة والفرض أدنى حالا من الركن لأن الركن يتكرر، فعدم التكرار دليل على عدم الركنية، والفقه فيه أن الصلاة أفعال موضوعة للتعظيم، وأصل التعظيم بالقيام، ويزاد بالركوع ويتناهى بالسجود، فكانت القعدة مرادة للخروج من الصلاة، فكانت لغيرها لا لعينها فلم تكن من الركن، وتمامه في شرح الدرر للشيخ إسماعيل. قال في البحر: ولم أر من تعرض لثمرة الخلاف: أي في أنها ركن أو لا، و بين في الإمداد الثمرة بأنه لو أتى بالقعدة نائما تعتبر على القول بشرطيتها لا ركنيتها. وعزاه إلى التحقيق. والأصح عدم اعتبارها كما في شرح المنية.

قلت: وهذا يؤيد القول بأنها ركن زائد لا شرط. خلافا لما مشي عليه الشارح تبعا للنهر (قوله لأنه شرع للخروج) فيه أن ما شرع لغيره قد يكون ركنا كالقيام فإنه شرع وسيلة للركوع والسجود، حتى لو عجز عنهما يومئ قاعدا وإن قدر على القيام (قوله لحنث من حلف إلخ) فيه أن القراءة ركن زائد مع أنه لو حلف لا يصلي وصلى ركعة بلا قراءة لا يحنث. فلا دلالة في ذلك على أن القعدة ركن زائد، بل يدل على أنها شرط، فالمناسب للشارح أن يعكس بأن يذكر هذا دليلا للشرطية، ويذكر ما قبله هنا دليلا للركنية تأمل. (قوله لا يكفر منكره) الظاهر أن المراد منكر فرضيته. لأنه قيل بوجوبه كما في القهستاني. وأما منكر أصل مشروعيته فينبغي أن يكفر لثبوته بالإجماع، بل معلوم من الدين بالضرورة أفاده ح ويؤيده ما قالوا في السنن الرواتب من لم يرها حقا كفر. (شامی:۲/۱۳۶)

بحث الخروج بصنعه

خروج بصنع المصلی یعنی مصلی کا اپنے فعل سے نماز سے نکلنا فرض ہے یا نہیں؟

صاحب تنویر الابصار علامہ تمرتاشی نے فرائض صلوۃ میں 'خروج بصنع المصلی' کو بھی ذکر فرمایا ہے اسی پر علامہ شامیؒ نے **بحث الخروج بصنعه** کا عنوان قائم فرما کر جامع

الفاظ میں محققانہ نگاہ سے چند تحقیقی اور بنیادی باتیں بیان فرمائی ہیں، جو ذیل میں بالترتیب مذکور ہیں۔

(۱) خروج بصنع المصلی سے کیا مراد ہے؟ اور اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟

(۲) شرعاً خروج بصنع المصلی کی کیا حیثیت ہے؟ نیز احناف کا اس سلسلہ میں صحیح نقطۂ نظر کیا ہے؟

خروج بصنع المصلی سے کیا مراد ہے؟ اور اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟

خروج بصنع المصلی یعنی قعدۂ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد مصلی کا اپنے کسی ایسے اختیاری فعل یا قول سے نماز سے باہر نکلنا جو منافیٔ صلوۃ ہو، (ایسا فعل جو افعال صلوۃ میں سے نہ ہو) خواہ وہ فعل مکروہ تحریمی ہی کیوں نہ ہو؛ مثلا قعدۂ اخیرہ میں التحیات پڑھنے کے بعد کھانا یا پینا یا باتیں کرنا یا قہقہہ لگانا یا کسی کو سلام کرنا یا بالارادہ حدث لاحق کرنا یا چلنا پھرنا یا اسی پر بنا کرتے ہوئے دوسری فرض یا نفل نماز شروع کر دینا وغیرہ؛ منافی صلوۃ امور کو انجام دینا خروج بصنعہ کہا جائے گا۔

علامہ حصکفیؒ کے الفاظ '**بصنعه**' کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیدِ احترازی ہے، پس اگر قعدۂ اخیرہ میں قدرِ تشہد جلوس کے بعد اگر غیر اختیاری طور پر کوئی منافیٔ صلوۃ عمل پیش آجائے تو یہ تمامیتِ صلاۃ کے لئے کافی نہ ہوگا، اور نماز پوری کرنے کے لئے وضو کر کے بنا کرنا ضروری ہوگا۔

(ومنها الخروج بصنعه)كفعله المنافي لها بعد تمامها وإن كره تحريما: والصحيح أنه ليس بفرض اتفاقا قاله الزيلعي وغيره وأقره المصنف، وفي المجتبى وعليه المحققون(در وتنوير)

بحث الخروج بصنعه

(قوله ومنها الخروج بصنعه إلخ) أي بصنع المصلي أي فعله الاختيار، بأي وجه كان من قول أو فعل ينافي الصلاة بعد تمامها كما في البحر؛ وذلك بأن يبني على صلاته صلاة ما فرضا أو نفلا، أو يضحك قهقهة، أو يحدث عمدا، أو يتكلم، أو

يذهب، أويسلم تتارخانية، ومنه مالو حاذته امرأة لأن المحاذاة مفاعلة فكان الفعل موجودا من الرجل بصنعه كوجوده من المرأة وإن لم يكن للرجل فيه اختيار، وتمامه في النهاية، واحترز بصنعه عما لو كان سماويا كأن سبقه الحدث. (رد المحتار : ۲/۱۳۷)

شرعاً خروج بصنع المصلی کی کیا حیثیت ہے؟

احناف کے یہاں روایتِ مذہب یہی مشہور ہے کہ خروج بصنع المصلی کی فرضیت صرف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے صاحبینؒ اس کی فرضیت کے قائل نہیں ہے۔ مبسوط سرخسی (۱/۱۲۵)، ہدایہ (۱/۱۳۳) اور المحیط البرھانی (۲/۱۸۵) میں یہی تحریر ہے۔

احناف کا صحیح نقطۂ نظر

البتہ امام ابوحنیفہؒ سے خروج بصنع المصلی کی فرضیت منقول ہے یا نہیں؟ اس بارے میں خود فقہاءِ احناف ہی کے مابین اختلاف ہے، علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ خروج بصنع المصلی کے بارے میں اس بات پر تو اتفاق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے کوئی صریح روایت منقول نہیں ہے۔ اور سب سے پہلے علامہ ابوسعید بردعیؒ نے مسائلِ اثنا عشریہ سے خروج بصنع المصلی کے فرض ہونے کو مستنبط کیا اور اس کے فرض ہونے کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف فرمائی ہے۔

علامہ بردعیؒ کا طریقۂ استنباط

امام ابوحنیفہؒ نے مسائلِ اثنا عشریہ میں نماز کے بطلان کا جو حکم لگایا ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروج بصنع المصلی فرض ہے، مثلاً فجر کی نماز میں مقدارِ تشہد بیٹھنے کے بعد آفتاب طلوع ہوگیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نماز باطل ہوگی، حالانکہ مقدارِ تشہد بیٹھنے کے بعد تمام ارکانِ صلوۃ مکمل ہو چکے ہیں، صرف خروج بصنع المصلی ہی باقی ہے، پھر بھی امام صاحبؒ نماز کے باطل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیل ہے کہ خروج بصنع المصلی فرض ہے، اسی لئے امام صاحبؒ عدمِ صحتِ صلاۃ کے قائل ہیں، اور حضرات صاحبین کے نزدیک نماز صحیح

ہو جائے گی، یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک خروج بصنع المصلی فرض نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک قعدۂ اخیرہ میں بقدرِ تشہد بیٹھنے کے بعد ان عوارض کا پیش آنا ایسا ہے جیسے سلام پھیرنے کے بعد پیش آنا اور یہ ظاہر ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد کوئی عارض نماز کو فاسد نہیں کرتا، اس لئے قعدۂ اخیرہ میں بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد ان عوارض کے پیش آنے سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قعدۂ اخیرہ میں بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد ان عوارض و مفسداتِ صلوۃ کا پیش آنا ایسا ہے جیسے درمیان نماز میں پیش آنا اور چونکہ درمیان نماز میں ان عوارض کا پیش آنا مفسدِ صلوۃ ہے، اس لئے قعدۂ اخیرہ میں بقدرِ تشہد بیٹھنے کے بعد بھی اگر یہ عوارض پیش آگئے تو یہ نماز باطل ہو جائے گی۔

بہر حال علامہ ابوسعید بردعیؒ نے مسائلِ اثنا عشریہ اور امام صاحب کے چند دیگر منصوص مسائل سے خروج بصنع المصلی کی فرضیت کا استنباط کیا ہے۔ اور اسی پر چلتے ہوئے علامہ شرنبلالی نے اپنے رسالہ '**المسائل البهية الزكية على الاثنى عشرية**' میں علامہ بردعی کے حوالے سے اور صاحبِ ہدایہ نے ہدایہ میں، نیز علامہ نسفیؒ نے الوافی والکافی اور کنز میں؛ اور شارحین ہدایہ وکنز اور عام مشائخ اور اکثر محققین نے نیز امام اہل السنۃ والجماعۃ شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے امام صاحبؒ کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرضیت کو نقل کیا ہے، اور صاحبینؒ کی طرف عدم فرضیت کو نقل کیا ہے۔

امام کرخیؒ کی رائے:

مگر امام کرخیؒ نے علامہ بردعیؒ کے استنباط کی تردید فرمائی ہے، کہ خروج بصنع المصلی کو فرض قرار دینا یہ ان کی غلطی ہے، اور محققین علماءِ کرام اس کو فرض قرار نہیں دیتے اور مسائل اثنا عشریہ میں حضرت امام اعظمؒ نے نماز کے بطلان کا جو حکم لگایا ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ خروج بصنع المصلی فرض ہے، بلکہ کسی دوسری علت کی وجہ سے بطلان صلوۃ کا حکم لگایا ہے اور وہ علت ہے: **وهو ان العوارض فيها مغيرة للفرض**۔ یعنی یہ ایسے عوارض ہیں جو فرض کو بدل دیتے ہیں، چنانچہ اس علت کا شروع نماز اور آخر نماز دونوں میں پایا جانا برابر

ہے۔ اور دونوں صورتوں میں نماز باطل ہوجائے گی۔ نیز اگر یہ فرض ہوتا تو سلام سے نکلنا بھی فرض ہوتا، مگر سلام سے نکلنا واجب ہے۔

علامہ شامیؒ نے یہاں ثمرۂ اختلاف واضح کرنے کے لیے ایک مثال بھی دی ہے۔

ثمرۂ اختلاف:

علامہ شامیؒ نے علامہ بردعیؒ اور علامہ کرخیؒ کے مابین اختلاف کو واضح کرنے کے لئے ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ:

اگر قعدۂ اخیرہ میں التحیات پڑھنے کے بعد بلا ارادہ کسی کو حدث لاحق ہوگیا تو اس کی نماز علامہ بردعی کی تخریج کے مطابق تام نہیں ہوئی، اس پر لازم ہے کہ دوبارہ وضوء کر کے نماز پوری کرے اور علامہ کرخیؒ کی تخریج کے مطابق اس کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

خلاصۂ بحث:

خروج بصنع المصلی فقہاءِ احناف کے یہاں فرض ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے باب الاستخلاف میں مسائلِ اثنا عشریہ کے عنوان سے اس بحث کو دوبارہ مع الاختلاف تفصیلاً ذکر فرمایا ہے، اور اختتامِ بحث پر علامہ شرنبلالیؒ سے احتیاط اولی ہونے کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

وعليه المتون۔

ثم قال الشرنبلالی بعدما أطال فی رده: ومن المقرر طلب الاحتياط فی صحة العبادة لتبرأ ذمة المكلف بها وليس الاحتياط الابقول الامام الأعظم: انها تبطل قلت: وعليه المتون۔ (ردالمحتار: ۳۶۱/۲، مکتبہ زکریا)

خلاصہ یہ ہوا کہ عبادت کے صحیح ہونے میں احتیاط کو اختیار کرنا چاہئے تاکہ مکلف کا ذمہ اس سے بری ہوجائے اور احتیاط امام صاحب کے قول یعنی 'حکم بطلان' میں ہی ہے، اسکے بعد علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اصحابِ متون نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اصحاب متون کا امام صاحب کے قول کو اختیار کرنا وجوہِ ترجیح میں سے ہے گویا خروج بصنع المصلی فرض ہے۔

اعلم أن كون الخروج بصنعه فرضا غير منصوص عن الإمام، وإنما استنبطه

البردعي عن المسائل الاثني عشرية الآتية قبيل باب مفسدات الصلاة، فإن الإمام لما قال فيها بالبطلان مع أن أركان الصلاة تمت ولم يبق إلا الخروج دل على أنه فرض، وصاحباه لما قالا فيها بالصحة كان الخروج بالصنع ليس فرضا عندهما. ورده الكرخي بأنه لا خلاف بينهم في أنه ليس بفرض، وأن هذا الاستنباط غلط من البردعي لأنه لو كان فرضا كما زعمه لا ختص بما هو قربة وهو السلام؛ وإنما حكم الإمام بالبطلان في الاثني عشرية لمعنى آخر، وهو أن العوارض فيها مغيرة للفرض، فاستوى في حدوثها أول الصلاة وآخرها، فإن رؤية المتيمم بعد القعدة الماء مغيرة للفرض لأنه كان فرضه التيمم فتغير فرضه إلى الوضوء وكذا بقية المسائل، بخلاف الكلام فإنه قاطع لا مغير، والحدث العمد والقهقهة ونحوهما مبطلة لا مغيرة، وتمامه في ح. هذا، وقد انتصر العلامة الشرنبلالي للبردعي في رسالة المسائل البهية الزكية على الاثني عشرية بأنه قد مشى على افتراض الخروج بصنعه صاحب الهداية، وتبعه الشارح وعامة المشايخ وأكثر المحققين والإمام النسفي في الوافي والكافي والكنز وشروحه وإمام أهل السنة الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله وعليه) أي على الصحيح الذي هو قول الكرخي المقابل لقول البردعي.

وفائدة الخلاف بينهما فيما إذا سبقه حدث بعد قعوده قدر التشهد إذا لم يتوضأ ويبن ويخرج بصنعه، بطلت على تخريج البردعي، وصحت على تخريج الكرخي ط (شامی:۲/۱۳۷)

خروج بصنعہ کی فرضیت پر علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کا استدلال

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث فرمائی ہے اولاً علامہ شامیؒ کی ذکر کردہ تفصیلات ذکر فرمائی ہے اور اس کے بعد خروج بصنعہ کی فرضیت پر ایک بہترین استدلال بھی پیش فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

قلت: ويمكن الاستدلال على فرضيته بقوله صلى الله عليه وسلم: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) فإنه يقتضى أن للصلاة تحريما وتحليلا، وانعقد الإجماع على فرضية التحريم فليكن التحليل فرضا أيضا لأن إتمام الصلاة فرض بالإجماع وإتمامها بإنهائها، والتحليل هو الإنهاء وإنهائها لا يكون إلا بمنافيها لأن

ماكان منها لاينهيها وتحصيل المنافى هو صنع المصلى فيكون فرضًا وأما قول الكرخى إنه لوكان فرضا لأختص بما هو قربة وهو السلام قلنا: هذا هو القياس و هوأيضًا مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم 'وتحليلها التسليم' ولكنا عدلنا عنه لحديث على غيره 'إذا جلس مقدار التشهد ثم أحدث فقد تم صلاته" وقد ذكرناه غير مرةٍ فثبت أن المفروض هو الخروج عمدًا بماينافى الصلاة وخصوص لفظ السلام ليس بفرض كماأن الدخول فى الصلاة بما يشعر بتعظيم الرب فرض وخصوص لفظ الله أكبر ليس بفرض إلا أنا أوجبنا الخروج بالسلام عملا بالدليلين فيكره تحريما بغيره ولكن الفرض يصير مؤدى فافهم والله تعالى أعلم۔ (اعلاء السنن: ۱۷۳/۳، مكتبة ادارة القرآة)

مطلب: قصدُهم بإطلاق العبارات أن لايدّعى علمهم إلا من زاحمهم عليه

فقہی کتب کا ایک مخصوص اسلوب

کتبِ فقہیہ میں عبارات مطلق رکھنے سے فقہاء کا ایک مقصد یہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے علم یعنی علم فقہ کے جاننے کا دعوی وہی شخص کر سکے جس نے فقہاء کے پاس رہ کر فقہ کی تعلیم وتدریب حاصل کی ہو اور تعلیم وتعلم سے اس کو فنِ فقہ کی ایسی مہارت ہو، جس سے قیودات کا علم ہو گیا ہو۔

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ یہاں علامہ تمرتاشی نے جو فرائضِ صلوۃ ذکر فرمائے ہیں، ان میں کچھ فرائضِ صلوۃ باقی ہیں، چنانچہ اس کی تکمیل میں علامہ حصکفیؒ نے بہت سارے فرائضِ صلوۃ ذکر فرمائے ہیں، جس میں سے ایک یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ **وعدم مخالفته فى الجهة** مقتدی کا سمتِ قبلہ میں امام کی مخالفت سے بچنا فرض ہے، یعنی جس سمت میں امام کا رخ ہے مقتدی کا رخ بھی اسی سمت ہو، اس کے مخالف نہ ہو؛ اس کا مقتدی کو علم ہونا ضروری ہے، ورنہ نماز صحیح نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفی کا ذکر کردہ یہ فریضۂ صلوۃ مطلق نہیں ہے، بلکہ

حالتِ تحری کے ساتھ مقید ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی جماعت پر شبِ تاریک میں قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور بہ سبب بیابان معرفتِ قبلہ کے اسباب سے بھی عاجز تھے، تو انہوں نے تحری کر کے امام کے ساتھ باجماعت نماز ادا کر لی اور بعد میں معلوم ہوا کہ انہوں نے امام سے مختلف سمت میں نماز پڑھی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسے مقتدی دو حال سے خالی نہ ہوں گے:

(۱) یا تو انہیں دورانِ نماز، حالت اقتدا ہی میں یہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہ امام کے مخالف سمت میں کھڑے ہیں، تو ان کی نماز صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ ان کو اپنے امام کے غلطی پر ہونے کا اعتماد ہے، لہٰذا مقتدی کے زعم میں ان کی نماز درست نہیں، اور اس اعتبار سے اقتداء بھی درست نہیں۔

(۲) یا تو انہیں امام کی مخالف سمت میں کھڑے ہونے کا علم باجماعت نماز ادا کر لینے کے بعد ہوا، تو ان تمام کی نماز صحیح ہوگی۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ یہ فریضہ حالت تحری کے ساتھ مقید ہے، کیونکہ خانۂ کعبہ کے اندر جماعت سے اس طرح نماز پڑھیں کہ مقتدی حضرات امام کے گرد حلقہ بنالیں یا خانۂ کعبہ سے باہر، خانۂ کعبہ کے اردگرد حلقہ باندھ کر امام کے ساتھ نماز میں شریک ہوں؛ تو ان دونوں صورتوں میں قصداً امام کے مخالف سمت میں نماز پڑھنے کا علم ہونے کے باوجود نماز جائز ہے۔ اس لئے حصکفی کے ذکر کردہ فریضہ کا تعلق حالت تحری سے ہی ہے، اور انہوں نے اس کو گرچہ مطلق ذکر کر دیا ہے، مگر وہ مقید ہے، اور مقید مسئلہ کو کبھی مطلق ذکر کرنا فقہی کتب کا ایک مخصوص اسلوب بھی ہے۔ اسی اسلوب اور اس کے مقصد کی وضاحت کے لیے یہ 'مطلب' ہے۔

کتبِ فقہ کا وہ مخصوص اسلوب کیا ہوتا ہے؟

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فقہاء کوئی مسئلہ بغیر کسی قید کے ذکر کر دیتے ہیں اور ان کا مقصد ایک مقید صورت ہوتی ہے، تو وہ ان قیودات کے دوسرے مقامات میں مذکور ہونے پر

اعتماد کر کے ہر جگہ ذکر نہیں فرماتے۔ یا کبھی وہ کتاب پڑھنے والے صاحبِ علم کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے ضروری قیودات چھوڑ دیتے ہیں۔ایسی صورت میں فقہ کی کتابوں کا بذاتِ خود ،بلا تعلیمِ استاذ مطالعہ کر لینے والا انسان خلافِ مقصود بات سمجھ لیتا ہے۔ہاں جو شخص فقہی کتب کو ماہر اساتذہ سے پڑھتا ہے تو وہ ایسے مقامات پر متنبہ ہونے کی وجہ سے غلطی کا شکار نہیں ہوتا ،لہٰذا فتویٰ دینے کے لئے اور کتبِ فقہیہ کے مزاج و مذاق سے واقف ہونے کے لئے صرف عربی زبان کا جان لینا کافی نہیں، بلکہ کسی ماہر استاذ سے فقہ حاصل کرنا ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مصطفی بن محمد ابوالبرکات رحمتی حاشیۂ علی الدر میں فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے بھی یہ فریضۂ صلوۃ ماقبل میں ذکر کردہ قیودات پر اعتماد کرتے ہوئے مطلق بیان فرمایا ہے، کیوں کہ فقہاء کی یہ عادت ہے کہ وہ سابق میں مذکور قیودات پر اعتماد کرتے ہوئے اکثر مسائل بغیر کسی قید کے مطلق ذکر کر دیتے ہیں، حالانکہ ان کا مقصد مقید صورت ہوتی ہے۔

یہی بات صاحب بحر علامہ ابن نجیمؒ مصری نے ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے کہ فقہاء کا کتب فقہ میں مطلق عبارات ذکر کرنے کا ایک مقصد یہ بھی ہوتا ہے کہ ہر کوئی علمِ فقہ میں مہارت اور قابلیت کا دعوی نہ کرے اور فتوی دینے پر جسارت نہ کرے، بلکہ جس نے بار بار فقہاء کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کر کے علم فقہ میں مہارت تامہ حاصل کی ہو وہی اس کا دعوی کرے۔ کیوں کہ کتبِ فقہ کی کثرتِ مراجعت، تتبع عباراتِ فقہ، اور کتبِ فقہ کو ماہر اساتذہ سے پڑھنے کی وجہ سے اس کو مہارتِ تامہ حاصل ہوگی ،اور وہ قیودات کا علم رکھتا ہوگا۔

مطلب قصدهم بإطلاق العبارات أن لا يدعي علمهم إلا من زاحمهم عليه.

(قوله وعدم مخالفته في الجهة) على تقدير مضاف أي عدم علمه مخالفة إمامه في الجهة حالة التحري والشرط عدم العلم في وقت الاقتداء، حتى لو لم يعلم إلا بعد تمام الصلاة صحت كما مر في محله، وقيدنا بحالة التحري لأنه يجوز مخالفته لجهة إمامه قصدا في داخل الكعبة أو خارجها، كما لو حلقوا حولها.

قال الرحمتي: وأطلق اعتمادا على ما تقدم ويأتي كما هو عادتهم في الإطلاق

اعتمادا على التقييد في محله. قال في البحر: وقصدهم بذلك أن لا يدعي علمهم إلا من زاحمهم عليه بالركب، وليعلم أنه لا يحصل إلا بكثرة المراجعة وتتبع عباراتهم والأخذ عن الأشياخ اهـ فافهم. (شامی: ۲/۱۳۹)

مطلب: مجمل الكتاب إذا بين بالظني

فالحكم بعده مضاف إلى الكتاب

کتاب اللہ کے مجمل کا کیا حکم ہے؟

تعدیل ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قومہ، جلسہ کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہے، فرض نہیں ہے، البتہ نفس رکوع اور نفس سجدہ فرض ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے، یہ گویا تعدیل ارکان کے بارے میں بین الاحناف اختلاف ہوا۔

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل 'حدیث اعرابی' ہے، جس میں تعدیل ارکان نہ ہونے کے سبب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں اعادۂ صلوۃ کا حکم دیا تھا، اس اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے استدلال پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ کتاب اللہ کے مطلق **وارکعوا واسجدوا** پر خبر واحد سے زیادتی ہے، جو خود امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے اعتبار سے بھی درست نہیں ہے۔

اس اختلاف کو ختم کرنے یعنی اقوال کے مابین تطبیق اور توفیق دینے اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال پر وارد ہونے والے اشکال کو رفع کرنے کے لئے بعض فقہاء نے مثلا صاحبِ فتح القدیر اور انہیں کی متابعت کرتے ہوئے صاحبِ بحر نے یہ فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کی مراد تعدیلِ ارکان کی فرضیت سے یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرضِ عملی ہے گویا حضرات طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ائمہ ثلاثہ احناف بالاتفاق تعدیل ارکان کے وجوب کے قائل ہیں، اس طرح ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے درمیان اختلاف ختم ہوگیا اور امام ابو یوسفؒ پر وارد ہونے والا اشکال بھی دفع ہوگیا، کیوں کہ تعدیل ارکان کو واجب ماننے کی صورت میں کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہیں آتی۔

رفع اشکال کے لیے عمدہ جواب

مگر چوں کہ جواب اور رفع اشکال کا یہ طریقہ درست نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض سے فرضِ قطعی مراد ہے، جس کے فوت ہونے سے نماز فاسد (باطل) ہو جاتی ہے، اور متعدد مسائل میں فقہاء نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے۔ اس لئے علامہ شامیؒ نے اس کا عمدہ اور بہترین جواب منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں یہ ذکر فرمایا ہے اور یہاں بھی علامہ شامیؒ نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ حضرات طرفین کے یہاں آیتِ قرآنیہ **واکعوا واسجدوا** (سورۂ حج) میں رکوع اور سجدہ کے لغوی معنی مراد ہیں اور یہ معلوم المعنی ہیں، گویا ان کو معانیٔ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے، بایں طور کہ رکوع کو حالت قیام سے جھکنے کے معنی کے لئے اور سجدہ کو زمین پر پیشانی ٹیکنے کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، جب یہ معلوم المعنی ہے تو بیان کی حاجت اور ضرورت نہیں ہے، پھر اگر خبر واحد کی وجہ سے نص قرآنی پر تعدیل ارکان کو فرض قرار دیں تو اس سے کتاب اللہ کی نص پر زیادتی لازم آئے گی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آیت قرآنیہ میں رکوع اور سجدہ کے شرعی معنی مراد ہے اور یہ غیر معلوم المعنی ہیں، اس لئے بیان کی حاجت اور ضرورت ہے اور حدیث اعرابی سے وہ بیان اس مجمل کے ساتھ لاحق کیا گیا اور اس اعتبار سے رکوع، سجدہ مع تعدیل ارکان کتاب اللہ سے ثابت ہوئے اس لئے فرض قطعی ہے۔

علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ اس جواب کو اصولی انداز میں مزید بہتر طریقے سے صاحبِ عنایہ نے ذکر فرمایا ہے، جس کو مطلب کا عنوان قائم کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے یہاں ذکر فرمایا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ:

کتاب اللہ کے مجمل کے ساتھ اس کا بیان دلیلِ ظنی یعنی خبر واحد لاحق ہو تو اس کے بعد اس حکم کی نسبت کتاب اللہ کی طرف ہوگی، دلیل ظنی (خبر واحد) کی طرف نسبت نہیں ہوگی، جیسے کہ احناف قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کے قائل ہیں، حالانکہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے، کیوں کہ نماز کا حکم '**أقیموا الصلوۃ**' طریقۂ صلوۃ میں مجمل ہے، اور قعدۂ اخیرہ کا بیان

دلیل ظنی (خبر واحد) سے لاحق کیا گیا ہے، اس لئے اس کی فرضیت کی نسبت کتاب اللہ کی طرف ہوگی۔

اسی طرح خبر واحد کی وجہ سے نماز میں فاتحہ کی عدم فرضیت کے بھی قائل ہیں، حالانکہ اس کا ثبوت قرآن سے ہے **فاقرؤا ماتیسّر** (سورۃ مزمل) یعنی قرآن کریم کے جس حصہ کو بھی نماز میں پڑھنا آسان ہو اس کو پڑھو، چوں کہ ہمارے نزدیک یہ خاص ہے، اس لئے یہ معلوم المعنی ہے، (پس نمازی قرآن کے جس حصہ کو بھی نماز میں پڑھے گا کافی ہوجائے گا) اور یہ مجمل نہیں ہے کہ اس کی وضاحت کی ضرورت ہو، اسی لئے ہم نماز میں صرف مخصوص سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کے متعلق عدم فرضیت کے قائل ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ آیت قرآنیہ میں لفظ رکوع اور سجدہ حضرات طرفین کے نزدیک خاص ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجمل ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تقریر سے اصولی اعتبار سے اشکال ختم ہوجاتا ہے، لیکن ائمہ احناف کے درمیان اختلاف تو علی حالہ باقی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ واجب ہیں۔

مطلب مجمل الكتاب إذا بين بالظني فالحكم بعده مضاف إلى الكتاب

(قوله وتعديل الأركان) سيأتي تفسيره عند ذكره له في واجبات الصلاة..... والذي رجحه الجم الوجوب وحمل في الفتح وتبعه في البحر قول الثاني على الفرض العملي فيرتفع الخلاف، قلت: أنى يرتفع وقد صرح في السهو بفساد الصلاة بتركه عنده خلافا لهما فتنبه اهـ وهو مأخوذ من النهر.

أقول: والذي دعا صاحب البحر إلى هذا الحمل هو التفصي عن إشكال قوي، وهو أن أبا يوسف أثبت الفرضية بحديث المسيء صلاته وهو خبر آحاد، والدليل القطعي أمر بمطلق الركوع والسجود، فيلزم الزيادة على النص الخاص بخبر الواحد وأبو يوسف لا يقول به، وإذا حمل قوله بفرضية تعديل الأركان على الفرض العملي الذي هو أعلى قسمي الواجب اندفع الإشكال وارتفع الخلاف. ويرد عليه ما

علمته. وبيانه أن الفرض العملي هو الذي يفوت الجواز بفوته كتقدير مسح الرأس بالربع فيلزم فساد الصلاة بترك التعديل المذكور عند أبي يوسف وهما لا يقولان به، فالخلاف باق، ويلزم الزيادة على النص أيضا لأن مقتضى النص الاكتفاء بمسمى ركوع وسجود فالإشكال باق أيضا، لكن أجاب بعض المحققين عن الإشكال بجواب حسن ذكرته فيما علقته على البحر، وهو أن المراد بالركوع و السجود في الآية عندهما معناهما اللغوي، وهو معلوم لا يحتاج إلى البيان. فلو قلنا بافتراض التعديل لزم الزيادة على النص بخبر الواحد. وعند أبي يوسف معناهما الشرعي وهو غير معلوم فيحتاج إلى البيان.

وقد صرح في العناية بأن المجمل من الكتاب إذا لحقه البيان بالظني كان الحكم بعده مضافا إلى الكتاب لا إلى البيان في الصحيح، ولذا قلنا بفرضية القعدة الأخيرة المبينة بخبر الواحد، ولم نقل بفرضية الفاتحة بخبر الواحد أيضا، لأن قوله تعالى: فاقرءوا ما تيسر (المزمل: 20) خاص لا مجمل اهـ ملخصا و الحاصل أن الركوع والسجود خاصان عندهما مجملان عنده، وبهذا يندفع الإشكال من أصله، لكن يبقى الخلاف على حاله، والله أعلم (شامی: ۲/۱۴۰)

مطلب واجبات الصلاة

واجبات صلاۃ

واجبات صلاۃ کے حکم کے متعلق علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ نماز جس میں عمداً واجب ترک کر دیا ہو یا سہواً کوئی واجب ترک ہوا ہو، اور سجدۂ سہو نہ کیا ہو؛ تو ان دونوں صورتوں میں نماز واجب الاعادۃ ہوگی، اور اگر اس نے دوبارہ نماز نہ پڑھی تو ایسا شخص فاسق اور گنہگار ہوگا۔

(ولها واجبات) لا تفسد بتركها وتعاد وجوبا في العمد والسهو إن لم يسجد له وإن لم يعدها يكون فاسقا آثما۔ (الدر مع التنوير: ۲/۱۴۶)

اسی پر علامہ شامیؒ مطلب قائم فرما کر واجب کی تقسیم اور ان کا حکم اور معاملات و عبادات کے باب میں فاسد و باطل کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ کتاب الطہارۃ کے آغاز میں '**مطلب فی الفرض القطعی و الظنی**' کے تحت فرض کی دو قسمیں ذکر کر چکے ہیں۔(۱) فرض قطعی (۲) فرض ظنی، جو قوتِ عمل میں فرض قطعی کی طرح ہوتا ہے، اور اس کو فرض عملی بھی کہا جاتا ہے۔

یہ فرضِ ظنی واجب کی قسموں میں سے اعلی اور اقوی ہے اور فرض کی قسموں میں سے ادنی اور اضعف ہے۔

اس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:(۱) فرض قطعی (۲) فرض ظنی (عملی)۔

اس میں فرض قطعی اعلی واقوی اور فرض ظنی ادنی ہے۔

اور واجب کی دو قسمیں ہیں:(۱)اعلی (۲)ادنی۔

اور واجب کی اعلی قسم سے مراد وہی فرض کی ادنی قسم فرض ظنی مراد ہے، اس طرح کل ملا کر تین درجے ہوئے:

(۱)فرض قطعی۔

(۲)فرض ظنی (جس کو فرض عملی بھی کہتے ہیں) اور یہی واجب کی اعلی قسم بھی ہے۔

(۳)واجب (یا واجب کی ادنی قسم)

واجب کی دو قسمیں اور ان کا حکم

یہاں علامہ شامیؒ اسی فرضِ ظنی (جس کو واجب کہا جاتا ہے اس) کی تقسیم کرتے ہیں کہ واجب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم وہ ہے جو واجب کی دونوں قسموں میں سے اعلی اور اقوی ہے، جس کو فرض عملی بھی کہا جاتا ہے۔اس کی تعریف یہ ہے کہ اس کے فوت ہونے سے جواز ہی فوت ہو جاتا ہے، گویا آپ نے وہ فریضہ اور واجب ادا ہی نہیں کیا تو آپ کا وہ عمل ہی معدوم شمار کیا جائے گا۔جیسے مسح رأس میں ربع رأس کی مقدار فرض ہے۔اگر کسی نے اتنی مقدار مسح نہیں کیا،

اس سے کم کیا تو اس نے وہ فریضہ (واجب یا فرض عملی) ہی ادا نہیں کیا، جس کی وجہ سے وضوء ہی صحیح نہیں ہوگا، صلوۃ وتر کا وجوب اسی درجہ کا ہے۔

(۲) دوسری قسم: واجب کی ادنی اور اضعف قسم ہے۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ اس واجب کے فوت ہونے سے جواز فوت نہیں ہوتا ہے، اور یہاں واجباتِ صلوۃ سے واجب کی یہی دوسری قسم مراد ہے۔ مثلاً: نماز میں اگر واجب فوت ہوجائے تو سجدۂ سہو کی ادائیگی سے نماز ہوجائے گی، ایسا نہیں ہے کہ اگر واجب فوت ہوگیا تو نماز ہی فاسد ہوجائے گی اور کالمعدوم ہوجائے گی؛ بلکہ سجدۂ سہو کی ادائیگی سے نماز ہوجائے گی۔

علامہ شامیؒ واجب کی دوسری قسم کا حکم ذکر فرماتے ہیں کہ ترک واجب سے مستحقِ عقاب وعتاب ہوگا، اور اداءِ واجب سے مستحق اجر وثواب ہوگا اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں علامہ حصکفیؒ حکم واجب کے سلسلہ میں '**لاتفسد بترکھا**' کی عبارت ذکر فرما کر علامہ قہستانی پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے جامع الرموز میں لکھا ہے کہ '**تفسد و لاتبطل**' یعنی 'واجبات صلاۃ میں سے کسی واجب کے فوت ہوجانے سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل، حالانکہ ہمارے فقہاء نے عبادات کے باب میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق ہی نہیں کیا ہے، بلکہ عبادت کے باب میں باطل اور فاسد سب ایک ہیں، اسی لئے علامہ حصکفیؒ نے علامہ قہستانی پر رد فرمایا ہے۔

<u>فاسد وباطل کا فرق معاملات میں ہے عبادات میں نہیں۔</u>

علامہ حموی شرح کنز میں معاملات میں فاسد وباطل کے فرق کو ذکر فرماتے ہیں کہ

فاسد: وہ عمل ہے جس میں وصفِ مرغوب فوت ہوجائے۔

باطل: وہ عمل ہے جس میں کوئی رکن یا شرط مفقود ہو۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ بات گذری کہ علامہ حصکفیؒ، علامہ قہستانی پر رد کرنا چاہتے ہیں تو وجہِ رد بھی یہی ہے کہ ہمارے فقہاء نے معاملات اور نکاح میں

فاسد اور باطل کے درمیان فرق کیا ہے، مگر عبادات میں فاسد اور باطل کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور معاملات میں بھی کبھی مجازاً ایک کا دوسرے پر اطلاق کر دیتے ہیں ۔پس قرائن سے اس پر مطلع ہونا ضروری ہے۔

مطلب واجبات الصلاة

(ولها واجبات) لا تفسد بتركها وتعاد وجوبا في العمد والسهو إن لم يسجد له، وإن لم يعدها يكون فاسقا.

(قوله ولها واجبات) قدمنا في أوائل كتاب الطهارة الفرق بين الفرض و الواجب وتقسيم الواجب إلى قسمين أحدهما وهو أعلاهما يسمى فرضا عمليا، و هو ما يفوت الجواز بفوته كالوتر: والآخر ما لا يفوت بفوته، وهو المراد هنا، وحكمه استحقاق العقاب بتركه، وعدم إكفار جاحده، والثواب بفعله. وحكمه في الصلاة ما ذكره الشارح: والواجب قد يطلق على الفرض القطعي كصوم رمضان واجب (قوله لا تفسد بتركها) أشار به إلى الرد على القهستاني حيث قال: تفسد ولا تبطل اهـ. قال الحموي في شرح الكنز: والفرق بينهما أن الفاسد ما فات عنه وصف مرغوب، و الباطل ما فات عنه شرط أو ركن. وقد يطلق الفاسد بمعنى الباطل مجازا. اهـ. و وجه الرد أن أئمتنا لم يفرقوا في العبادات بينهما وإنما فرقوا في المعاملات ح. (شامی: ۲/۱۴۶)

مطلب المكروه تحريمًا من الصغائر

ولا تسقط به العدالة إلا بالإدمان

گناہ صغیرہ بلا اصرار سے عدالت ساقط نہیں ہوتی۔

یہاں علامہ حصکفیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ واجب الاعادۃ نماز کا اعادہ نہ کرنے والا آدمی فاسق اور گنہگار شمار ہوگا۔

چونکہ علامہ شامیؒ اس سے متفق نہیں ہے کہ محض ایک مرتبہ واجب الاعادہ نماز کا اعادہ نہ کرنے سے آدمی فاسق ہو جائے، کیوں کہ واجب الاعادہ نماز کا اعادہ نہ کرنا مکروہِ تحریمی ہے، اور فقہاء کی تصریح کے مطابق ہر مکروہ تحریمی از قبیلِ صغیرہ ہے، اس لئے مکروہ تحریمی

پر بدونِ اصرار فاسق نہ ہوگا۔

چونکہ فسق سے ایک دوسرا حکم سقوطِ عدالت کا لازم آتا ہے اور ابن نجیمؒ کے رسالہ کی جس عبارت سے اس مسئلہ کو یہاں منقح فرمایا ہے، اس سے ضمناً سقوطِ عدالت والا مسئلہ بھی منقح ہوگیا، اس لئے مطلب کے عنوان سے اس کو واضح کر دیا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن نجیمؒ مصری نے 'معاصی' کی وضاحت کے متعلق ایک رسالہ تالیف فرمایا ہے، جو رسائل ابن نجیم میں موجود ہے، اس رسالہ میں علامہ ابن نجیم نے ذکر فرمایا ہے کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ صغیرہ ہے، اور ابن نجیم نے اس بات کی صراحت بھی فرمائی ہے کہ فقہاء نے صغیرہ گناہوں سے عدالت ساقط ہونے کے لئے یہ شرط اور قید بھی ذکر فرمائی ہے کہ ارتکابِ صغائر پر اصرار اور مداومت ہو؛ یعنی ارتکابِ صغائر پر مداومت اختیار کرنے سے آدمی فاسق ہوتا ہے اور فسق کے بہ سبب عدالت ساقط ہوجاتی ہے، جب کہ خلافِ مروت افعال سے عدالت ساقط ہونے میں ادمان و مداومت کی شرط نہیں، حالانکہ وہ مباح افعال ہوتے ہیں۔

رسالہ میں علامہ ابن نجیم نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ فقہاء نے شکم سیری سے زیادہ کھانے کی وجہ سے مطلق عدالت کو ساقط قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صغیرہ گناہ ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس میں بھی اصرار اور مداومت کی شرط ہونی چاہئے، اس لئے ابن نجیم نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ 'فوق الشبع' اکل سے عدالت کے ساقط ہونے کا حکم فقہاء کے اس قول پر مبنی ہے، جس کے مطابق کسی بھی گناہ سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے، چاہے وہ صغیرہ ہو، اور اس پر مداومت نہ ہو، جیسا کہ محیط برہانی میں مذکور ہے، مگر یہ قول معتمد نہیں، معتمد فی المذہب قول یہ ہے کہ صغیرہ گناہ سے عدالت کا ساقط ہونا مداومت سے مقید ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ نفسِ صغیرہ سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اور ساقط العدالت بھی نہ ہوگا اور چوں کہ مکروہ تحریمی صغیرہ ہے، اس لئے فقط اس کے ارتکاب سے کسی کو فاسق کہنا درست نہ ہوگا۔

جب کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے واجب الاعادہ نماز کا اعادہ نہ کرنے والے کو فاسق کہہ دیا، جو بہ ظاہر درست نہیں، اس لئے مذکورہ بالا تقریر کی روشنی میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ان کا یہ قول غیر معتمد قول پر مبنی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ واجب الاعادہ نماز کا اعادہ نہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، مگر چوں کہ یہ صغیرہ ہے، اس لئے بدون ادمان واصرار ایسے آدمی کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

مطلب المكروه تحريما من الصغائر، ولا تسقط به العدالة إلا بالإدمان

(قوله يكون فاسقا) أقول: صرح العلامة ابن نجيم في رسالته المؤلفة في بيان المعاصي: بأن كل مكروه تحريما من الصغائر، وصرح أيضا بأنهم شرطوا لإسقاط العدالة بالصغيرة الإدمان عليها، ولم يشرطوه في فعل ما يخل بالمروءة وإن كان مباحا، وقال أيضا إنهم أسقطوها بالأكل فوق الشبع مع أنه صغيرة، فينبغي اشتراط الإصرار عليه، قال: وجوابه أن المسقط لها به بناء على أن كل ذنب يسقطها ولو صغيرة بلا إدمان، كما أفاده في المحيط البرهاني وليس بمعتمد اهـ وبه ظهر أن كلام الشارح هنا مبني على خلاف المعتمد. (شامی: ۲/۱۴۷)

مطلب كل صلاة أُديت مع كراهة التحريم تجب اعادتها

جو نماز مکروہ تحریمی کے ساتھ ادا کی جائے اس کا کیا حکم ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے ایک اصول ذکر فرمایا ہے کہ ہر وہ نماز جو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا کی جائے اس کا اعادہ واجب ہے۔

وكذا كل صلاة أدّيت مع كراهة التحريم تجب إعادتها (در مختار: ۲/۱۴۷)

(۱) علامہ شامیؒ اس مطلب کے ضمن میں مذکورہ قاعدے کی تفہیم اور تکمیل کے طور پر چند امور ذکر کرنے کے بعد ایک مستقل بحث ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

یہ بات ظاہر اور واضح ہے کہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ یہ اصول سجدۂ سہو کا موجب نہ ہو؛ بلکہ فقط مکروہ تحریمی ہو، ایسے ترکِ واجب کو بھی شامل ہے، جیسے پیشاب پاخانہ کے دباؤ کے وقت نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، اگر کسی نے اس حالت میں نماز پڑھی تو نماز واجب الاعادہ ہوگی،

حالانکہ مدافعۃ الاخبثین کے وقت نماز پڑھنا موجبِ سجدۂ سہو میں سے نہیں ہے، مگر مکروہ تحریمی ضرور ہے، اس لئے یہ اصول ترکِ واجباتِ صلوۃ اور ارتکابِ مکروہات تحریمی؛ دونوں کو شامل ہے۔ یعنی صرف ترکِ واجب ہی سے نماز واجب الاعادہ نہ ہوگی بلکہ مکروہ تحریمی کے سبب بھی نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

واجب الاعادہ نماز کا اعادہ کب کیا جائے گا؟ اور کب نہیں؟

(۲) اور جب امام کی نماز میں موجبِ اعادۂ صلاۃ نقص داخل ہو جائے اور اس نقص کی بھر پائی سجدۂ سہو وغیرہ کے ذریعہ نہ ہو تو امام کے ساتھ مقتدی پر بھی نماز کا اعادہ واجب ہوگا، البتہ اس سے جمعہ وعیدین کی نماز مستثنیٰ ہے، کہ جس میں سجدۂ سہو واجب ہو جائے یا کوئی ایسا فعل صادر ہو جائے جس کی وجہ سے نماز مکروہ تحریمی اور واجب الاعادہ ہو تو حرج اور مجمع کثیر کی وجہ سے اعادہ کا حکم نہ ہوگا، الا یہ کہ امام اور قوم سب مل کر اعادہ کر سکتے ہوں اور دشواری نہ ہو تو اعادہ کیا جائے گا، پس دشواری کی صورت میں اعادہ کا حکم نہ ہوگا۔

(۳) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امداد الفتاح میں اس کے ضمن میں یہ بحث بھی مذکور ہے کہ ترک واجب سے اعادۂ صلوۃ کا واجب ہونا، ترک سنت سے اعادۂ صلوۃ کے مستحب ہونے سے مانع نہیں ہے، یعنی ترک واجب سے اعادۂ صلوۃ واجب ہے تو ترک سنت سے اعادۂ صلوۃ مستحب ومندوب ہے، علامہ قہستانی کی جامع الرموز میں یہی بات مذکور ہے۔

(۴) فتح القدیر میں علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ہر وہ نماز جو کراہتِ تحریمی کے ساتھ ادا کی جائے، اس کا اعادہ واجب ہے اور جو کراہتِ تنزیہی کے ساتھ ادا کی جائے اس کا اعادہ مستحب ہے۔

وجوب اعادہ کا مذکورہ قاعدہ اور فرض نماز انفراداً پڑھنے کا حکم۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ایک چیز باقی ہے، وہ یہ ہے کہ باجماعت نماز پڑھنے کا حکم کیا ہے؟ مذہب میں قول راجح کے مطابق باجماعت نماز پڑھنا واجب ہے یا سنت مؤکدہ ہے جو واجب کے حکم میں ہے، جیسا کہ بحر میں موجود ہے۔ اور فقہاء نے اس

بات کی صراحت فرمائی ہے کہ جو شخص بغیر عذر کے با جماعت نماز پڑھنے کو ترک کرے وہ فاسق ہے اور اس کو سخت سزا دی جائے گی اور وہ گنہگار ہوگا۔

فقہاء نے با جماعت نماز پڑھنے کا جو حکم ذکر فرمایا ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ اگر کسی شخص نے انفرادی طور پر نماز پڑھی تو اسے دوبارہ با جماعت نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا؛ کیوں کہ اس نے با جماعت نماز کو (جو کہ قول راجح کے مطابق واجب ہے) ترک کر کے منفرداً نماز پڑھی ہے تو ترکِ واجب سے اعادۂ صلاۃ واجب ہے، حالانکہ یہ تو '**باب إدراک الفريضة**' میں ذکر کردہ صراحت کے خلاف ہے، کیوں کہ وہاں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً ظہر کی تین رکعت فرض انفراداً پڑھی اور اس درمیان ظہر کی نماز با جماعت شروع ہو جائے تو وہ اپنی ظہر کی چار رکعت فرض مکمل کرے گا، پھر چاہے تو امام کی بطور نفل اقتدا کرے گا، اس سے تو یہی بات واضح ہوتی ہے کہ اس کو با جماعت دوبارہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم نہیں دیا، حالانکہ منفرداً نماز پڑھنا جب مکروہ تحریمی ہے یا حرام کے قریب ہے تو اس کو دوبارہ امام کے ساتھ با جماعت ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم ہونا چاہئے۔ اور یہاں تو بطور نفل اقتدا کرنے کا حکم ہے، اس سے اوپر ذکر کردہ اصول کہ ترکِ واجب سے اعادۂ صلوۃ واجب ہے اور ترک سنت سے اعادۂ صلاۃ مندوب و مستحب ہے اس کی مخالفت لازم آتی ہے۔

(۱) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس قاعدے اور ضابطے کی تخصیص کا دعوی کیا جا سکتا ہے، یعنی یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے، بلکہ مقید ہے کہ وہاں ترکِ واجب اور ترکِ سنت سے مراد اس واجب اور سنت کا ترک کرنا ہے جو داخل نماز اور ماہیتِ نماز اور اجزاءِ نماز میں سے ہو، یعنی اگر ایسے واجب کو ترک کیا جو ماہیت نماز میں سے نہ ہو تو اعادۂ صلوۃ واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح سنت کا معاملہ ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر نماز کے دوران کسی داخلی عمل کی وجہ سے نماز میں کراہت آئی ہے تو اس سے اعادۂ صلاۃ واجب ہے، لیکن اگر دورانِ نماز کسی خارجی امر کی وجہ سے کراہت

آئی ہے تو اس صورت میں اعادۂ صلوۃ واجب نہیں ہے، پس یہ قاعدہ اور ضابطہ با جماعت نماز پڑھنے کو شامل نہیں ہے، کیوں کہ با جماعت نماز پڑھنا یہ ماہیت صلاۃ میں سے نہیں ہے بلکہ ماہیت صلاۃ سے خارج امر ہے، اور اس اعتبار سے یہاں نماز میں کراہیت خارجی امر کی وجہ سے آئی ہے اس لئے اعادۂ صلاۃ واجب نہیں ہے۔

(۲) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یا اتمامِ صلاۃ کا حکم اس حالت کے ساتھ مقید مانا جائے کہ عذرِ شرعی کی وجہ سے جماعت ترک کر کے منفرداً نماز پڑھی تھی۔ (مثلا منفرداً نماز شروع کرتے وقت وہاں با جماعت نماز کا بظاہر کوئی امکان نہ تھا) چونکہ عذر کی وجہ سے جماعت کو ترک کر کے انفرادی طور پر نماز پڑھنا یہ مکروہ تحریمی نہیں ہے، اس لئے اس کو اتمامِ صلاۃِ فرض کا حکم ہوا، یعنی اگر کسی نے بلا عذر انفراداً فرض شروع کر دی اور ۳ رکعت کے بعد جماعت سے نماز شروع ہوئی تو اس کے لئے حکم یہ ہوگا کہ اس فریضہ کو درمیان سے منقطع کر دے اور جماعت سے فریضہ ادا کرنے میں شامل ہو جائے۔ مگر چوں کہ یہ نتیجہ صحیح نہیں، شاید اسی لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی ذکر کردہ توجیہ ہی اقرب الی الفہم ہے، اسی وجہ سے فقہاء نے با جماعت نماز پڑھنے کو واجبات صلاۃ میں سے شمار نہیں کیا ہے، کیوں کہ یہ ماہیت صلاۃ سے خارج مستقل بالذات واجب ہے، اس لئے اس کے ترک سے اعادۂ صلاۃ کا حکم نہیں ہوگا اور جو واجبات ماہیتِ صلاۃ میں سے ہوں اسکے ترک سے اعادۂ صلاۃ واجب ہے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ نماز کی قراءت میں قرآن کی سورتوں میں ترتیب برقرار رکھنا واجب ہے، لہٰذا قرآن مجید کو الٹا پڑھنا یعنی ایک رکعت مثلاً سورۂ اخلاص پڑھی اور دوسری رکعت میں یا اسی رکعت میں اس سے اوپر کی سورۃ سورۂ لہب پڑھی تو گنہگار ہوگا اور واجب کو ترک کرنے والا شمار ہوگا، مگر اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ واجباتِ قراءت میں سے ہے، واجبات صلاۃ میں سے نہیں ہے اور سجدۂ سہو واجبات صلاۃ میں سے کسی واجب کے ترک پر واجب ہوتا ہے، یہ بات بحر الرائق کے باب السہو میں مذکور ہے، لیکن فقہاء کا ذکر کردہ یہ

اصول کہ 'ہر وہ نماز جو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا کی جائے اس کا اعادہ واجب ہے'، یہ واجباتِ صلاۃ اور اس کے علاوہ نماز کے مکروہات تحریمیہ کو بھی شامل ہے، لہٰذا اس قاعدے کے مطابق یہ نماز واجب الاعادہ ہوگی، اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے تصویر دار کپڑے میں نماز پڑھی تو اس کی نماز واجب الاعادہ ہے، کیوں کہ یہ اس شخص کی طرح ہے جو بت اور مورتی اٹھائے ہوئے ہونے کی حالت میں نماز پڑھتا ہو، اس سے بھی معلوم ہوا کہ مکروہ تحریمی کے ارتکاب کی صورت میں بھی نماز کے اعادہ کا حکم ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مکروہ تحریمی سے نماز واجب الاعادہ ہوگی، اگر ایسا مکروہ تحریمی (ترک واجب ہے) جس میں سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، تو سجدہ سہو سے تلافی ہوجائے گی، اور اگر سجدہ سہو نہ کیا تو اعادہ واجب ہوگا، نیز اگر ایسا مکروہ تحریمی یا ترک واجب ہے، جس پر سجدۂ سہو نہیں تو ہر حال میں نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

مکروہ تحریمی اور ترک واجب کی وجہ سے واجب الاعادہ نماز وقت کی قید کے ساتھ واجب الاعادہ ہے یا ہر حال میں (وقت میں اور بعد وقت بھی) واجب الاعادہ ہے؟ اس کی تفصیل آگے آئے گی، انشاء اللہ لیکن یہاں علامہ شامیؒ نے اتنی بات بحوالے بحر ذکر فرمائی ہے کہ اعادۂ صلوۃ واجب ہونے کی بعض صورتوں میں وقت کے اندر تو اعادۂ صلاۃ واجب ہوتا ہے اور وقت گذرنے کے بعد اعادۂ صلوۃ مستحب ہوگا، مگر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ وہاں ہم اس ترجیح کو نقل کریں گے کہ وقت میں اور بعد وقت بھی اعادہ واجب ہے۔

مطلب كل صلاة أديت مع كراهة التحريم تجب إعادتها.

(قوله وكذا كل صلاة إلخ) الظاهر أنه يشمل نحو مدافعة الأخبثين مما لم يوجب سجودا أصلا، وأن النقص إذا دخل في صلاة الإمام ولم يجبر وجبت الإعادة على المقتدي أيضا وأنه يستثنى منه الجمعة والعيد إذا أديت مع كراهة التحريم إلا إذا أعادها الإمام والقوم جميعا فليراجع-ح.

أقول: وقد ذكر في الإمداد بحثا أن كون الإعادة بترك الواجب واجبة لا يمنع أن تكون الإعادة مندوبة بترك سنة اهـ ونحوه في القهستاني، بل قال في فتح القدير: و

الحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الإعادة أو تنزيه فتستحب اهـ

بقي هنا شيء، وهو أن صلاة الجماعة واجبة على الراجح في المذهب أو سنة مؤكدة في حكم الواجب كما في البحر وصرحوا بفسق تاركها وتعزيره، وأنه يأثم، ومقتضى هذا أنه لو صلى مفردا يؤمر بإعادتها بالجماعة، وهو مخالف لما صرحوا به في باب إدراك الفريضة من أنه لو صلى ثلاث ركعات من الظهر ثم أقيمت الجماعة يتم و يقتدي متطوعا، فإنه كالصريح في أنه ليس له إعادة الظهر بالجماعة مع أن صلاته منفردا مكروهة تحريما أو قريبة من التحريم، فيخالف تلك القاعدة، إلا أن يدعي تخصيصها بأن مرادهم بالواجب والسنة التي تعاد بتركه ما كان من ماهية الصلاة وأجزائها فلا يشمل الجماعة لأنها وصف لها خارج عن ماهيتها، أو يدعي تقييد قولهم يتم ويقتدي متطوعا بما إذا كانت صلاته منفردا لعذر كعدم وجود الجماعة عند شروعه فلا تكون صلاته منفردا مكروهة والأقرب الأول، ولذا لم يذكروا الجماعة من جملة واجبات الصلاة لأنها واجب مستقل بنفسه خارج عن ماهية الصلاة، ويؤيده أيضا أنهم قالوا يجب الترتيب في سور القرآن، فلو قرأ منكوسا أثم لكن لا يلزمه سجود السهو لأن ذلك من واجبات القراءة لا من واجبات الصلاة كما ذكره في البحر في باب السهو، لكن قولهم كل صلاة أديت مع كراهة التحريم يشمل ترك الواجب وغيره، ويؤيده ما صرحوا به من وجوب الإعادة بالصلاة في ثوب فيه صورة بمنزلة من يصلي وهو حامل الصنم.

[تنبيه] قيد في البحر في باب قضاء الفوائت وجوب الإعادة في أداء الصلاة مع كراهة التحريم بما قبل خروج الوقت، أما بعده فتستحب، وسيأتي الكلام فيه هناك إن شاء الله تعالى مع بيان الاختلاف في وجوب الإعادة وعدمه، وترجيح القول بالوجوب في الوقت وبعده. (شامی:۲/۱۴۷)

مطلب كل شفع من النفل صلاة

نفل کا ہر شفعہ مستقل نماز ہے۔

علامہ تمرتاشیؒ نے واجباتِ صلاۃ میں سے ایک واجب یہ ذکر فرمایا ہے کہ فرض نماز کی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت کا ملانا واجب ہے، پھر اسی مناسبت سے ایک

اور مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ فرض کی پچھلی دو رکعتوں میں سورت ملانے کا کیا حکم ہے؟ مکروہ یا جائز؟ اس میں مذہب مختار یہ ہے کہ فرض کی پچھلی دو رکعتوں میں سورت ملانا مکروہ تحریمی نہیں ہے، بلکہ خلاف سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ تنزیہی ہے اور نفل کی تمام رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ سورت کا ملانا واجب ہے، اس لئے کہ نفل کی ہر دو رکعت مستقل نماز ہے، اور وتر کی تمام رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ سورت کا ملانا واجب ہے، احتیاط کا تقاضہ یہی ہے۔

(فی الأولیین من الفرض) وهل یکره فی الأخریین ؟ المختار لا(و)فی (جمیع) رکعات (النفل) لأن کل شفع منه صلاة(و)کل (الوتر) احتیاطا ۔(در مع التنویر)

اسی پر علامہ شامیؒ نے '**کل شفع من النفل صلاۃ**' کا مطلب قائم فرمایا ہے، اور اس کے تحت نفل کے ہر شفعہ (دو رکعت) کے مستقل نماز ہونے کی وجہ اور کچھ احکام ذکر فرماتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نفل کا ہر شفعہ مستقل نماز اس لئے ہے کہ ہر دو رکعتوں پر نماز سے نکلنا ممکن ہوتا ہے۔

(۱) جیسے اگر کسی نے چار رکعت نفل کی نیت کی اور دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو کوئی مضائقہ نہیں، کیوں کہ نفل کا ہر شفعہ مستقل نماز ہے، لہٰذا نمازی جب دوسرے شفعہ کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو سابقہ تحریمہ پر بنا کرتے ہوئے نئی نماز شروع کرتا ہے۔

(۲) اسی وجہ سے ہمارے فقہاء نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ اگر کسی نے چار رکعات کی نیت کی تو اس پر اس تکبیر تحریمہ کی وجہ سے ہمارے اصحاب کے قول مشہور کے مطابق دو رکعت ہی واجب ہوگی۔

(۳) اور تیسری رکعت (دوسرے شفعہ) کے لئے کھڑا ہونا یہ نئی تحریمہ کے قائم مقام ہے۔

(۴) حتی کہ اگر کسی ایک شفعہ میں فساد آ گیا (خواہ وہ شفعہ اول ہو یا ثانی) تو صرف

اسی شفعہ کی قضا واجب ہوگی دوسرے شفعہ کی قضا واجب نہ ہوگی۔

(۵) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ کی بنیاد پر فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ نفل کی تیسری رکعت شروع کرتے وقت تعوذ تسمیہ اور ثنا پڑھنا بھی مستحب ہے۔

ابراهيم بن مصطفى بن ابراهيم المداري، حاشية الحلبي على الدر المختار (تحفة الاخيار) میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے چار رکعت نفل کی نیت کی تو اس صورت میں قعدۂ اولی کا فرض نہ ہونا، (بلکہ قول صحیح کے مطابق واجب ہونا) اس کے شفعہ ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ قعدۂ اخیرہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ ایک مستقل کامل نماز ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نفل کا قعدۂ اولی فرض ہو، اس لئے کہ نفل کا ہر شفعہ مستقل نماز ہے اور مستقل نماز کا آخری قاعدہ فرض ہوتا ہے، یہی امام زفر کا قول ہے۔ البتہ استحسان یہ ہے کہ قعدۂ اولی واجب ہو۔ کیوں کہ سلام واختتام چار رکعات پر ہورہا ہے تو پوری نماز کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ قاعدۂ اولی ہو اور واجب ہو۔

مطلب كل شفع من النفل صلاة.

(قوله لأن كل شفع منه صلاة) كأنه والله أعلم لتمكنه من الخروج على رأس الركعتين، فإذا قام إلى شفع آخر كان بانيا صلاة على تحريمة صلاة، ومن ثمة صرحوا بأنه لو نوى أربعا لا يجب عليه بتحريمتها سوى الركعتين في المشهور عن أصحابنا، وأن القيام إلى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة، حتى أن فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع الأول، وقالوا: يستحب الاستفتاح في الثالثة والتعوذ، وتمامه في الحلبة وسيأتي أيضا في باب الوتر والنوافل. قال ح: ولا ينافيه عدم افتراض القعدة الأولى فيه الذي هو الصحيح لأن الكل صلاة واحدة بالنسبة إلى القعدة كما في البحر عند قول الكنز 'فرضها التحريمة'. (شامی: ۱۵۰)

مطلب قد يشار إلى المثنى باسم الإشارة الموضوع للمفرد

کبھی مفرد اسم اشارہ سے تثنیہ مشار الیہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی مصلی کو نماز سے سلام پھیر لینے کے بعد قبل الکلام یاد آیا کہ اس سے سجدۂ صلبی (نماز کا سجدہ) یا سجدۂ تلاوت ترک ہو گیا ہے، تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ یہ سجدہ کرلے، پھر اس کے بعد تشہد پڑھے گا، پھر سجدۂ سہو کرے گا پھر تشہد پڑھے گا پھر آخری سلام پھیرے گا، یہاں پھر تشہد پڑھنے کا حکم اس لئے ہے کہ سجدۂ صلبی اور سجدۂ تلاوت کی طرف عود کرنے سے تشہد مع قاعدہ باطل ہو جاتا ہے۔

اور اگر سجدۂ سہو بھول گیا ہو تو اس صورت میں بھی سجدۂ سہو کرنے کی گنجائش ہے اور سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھ کر سلام پھیرے گا۔ البتہ سجدۂ سہو کے بعد قعدہ فرض نہیں کیوں کہ سجدۂ سہو صرف تشہد کو باطل کرتا ہے، قعدۂ اخیرہ کو باطل نہیں کرتا، اسی لئے اگر سجدۂ سہو سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دیا تو اس صورت میں نماز باطل نہیں ہوگی، برخلاف سجدۂ صلبی اور سجدۂ تلاوت کے کہ ان کے بعد سلام پھیرنے سے نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں قعدۂ اخیرہ نہیں پایا گیا جو فرض ہے۔

حتى لو نسي سجدة من الأولى قضاها ولو بعد السلام قبل الكلام لكنه يتشهد ثم يسجد للسهو ثم يتشهد لأنه يبطل بالعود إلى الصلبية والتلاوية، أما السهوية فترفع التشهد لا القاعدة، حتى لو سلم بمجرد رفعه منها لم تفسد، بخلاف تلك السجدتين.

یہاں علامہ حصکفیؒ کی یہ عبارت '**بخلاف تلك السجدتين**' قواعد نحویہ کے لحاظ سے محل نظر ہے، کیوں کہ یہاں مشار الیہ 'السجدتین' (سجدۂ صلبیہ سجدۂ تلاویہ) تثنیہ ہے، اور اسم اشارہ واحد مؤنث (تلک) لے آئے ہیں، حالانکہ اسم اشارہ واحد مؤنث کی جگہ تثنیہ مؤنث 'تلکما' آنا چاہئے، اور صحیح عبارت '**تلكما السجدتين**' ہونی چاہئے تھی، اسی بات کی تنقیح اور توضیح کے لئے یہاں علامہ شامیؒ نے '**قد يشار إلى المثنى باسم الإشارة الموضوع**

للمفرد' کے عنوان سے مطلب قائم فرمایا ہے، کہ حصکفیؒ کی یہ عبارت صحیح ہے یا قواعد نحویہ کے خلاف ہے؟

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مفرد اسم اشارہ سے تثنیہ مشار الیہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، یہاں علامہ حصکفیؒ نے **بخلاف تلک السجدتین** میں یہی طریقہ اختیار فرمایا ہے۔

اور تلک (واحد) کا مشار الیہ سجدتین (تثنیہ) ہے، قرآن شریف میں بھی اس کی ایک مثال ہے: **عوان بین ذلک** (البقرہ:٦٨) (وہ ایسی گائے ہو کہ نہ بہت بوڑھی ہو نہ بالکل بچی؛ بلکہ ان دونوں کے بیچ بیچ میں ہو) یہاں آیت قرانیہ میں لفظ 'ذلک' واحد سے تثنیہ (فارض اور بکر) کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لئے یہاں '**عوان بین ذلکما**' ہونا چاہئے، مگر چوں کہ کبھی مفرد اسم اشارہ سے تثنیہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اسلئے یہ تعبیر صحیح ہے۔

اسی طرح شاعر عبداللہ بن زبعری کا قول ہے:

أن للخير وللشر مدى---وكلاذلك وجه وقبل

ترجمہ: بے شک خیر وشر کی ایک حد اور انتہا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک سامنے اور واضح ہوتے ہیں۔

یہاں شعر میں 'کلا' کی اضافت واحد مذکر 'ذلک' کی طرف کی گئی ہے، حالانکہ وہ تثنیہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور ذلک کا مشار الیہ 'الخیر، والشر' ہے، اس لئے یہاں 'ذلک' کی جگہ تثنیہ مذکر اسم اشارہ 'ذلکما' ہونا چاہئے، مگر چوں کہ کبھی مفرد اسم اشارہ سے تثنیہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اس لیے یہاں بھی ذلک تثنیہ کے معنی میں ہے۔

چنانچہ شرح ابن عقیل میں اس شعر کے تحت مذکور ہے:

الشاهد فيه: قوله 'وكلاذلك' حيث أضاف 'كلا' إلى مفرد لفظًا وهو 'ذلك' لأنه مثنى في المعنى لعوده على اثنين وهما الخير والشر. (٦٢/٣)

مطلب قد يشار إلى المثنى باسم الإشارة الموضوع للمفرد.

[تنبیه] قد یشار إلی المثنی باسم الإشارۃ الموضوع للمفرد کما ھنا ومثله قوله تعالی: عوان بین ذلك. (البقرۃ:68) أي بین الفارض والبکر، وقول الشاعر: إن للخیر وللشر مدی... وکلا ذلك وجه وقبل. فافهم. (شامی:۲/۱۵۷)

مطلب: لا ینبغي أن یعدل عن الدرایة إذا وافقتها روایة

مختلف روایات مذہب میں سے اقوی بالدلیل کو ترجیح ہوگی

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے شرح منیۃ کے حوالے سے ایک من جملہ اصولِ افتاء، ایک قاعدہ ذکر فرمایا ہے، جو علامہ سدید الدین کاشغری کی منیۃ المصلی کی شرح کبیری میں تعدیل ارکان کی بحث میں مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ نے اپنی کتاب عقود رسم المفتی اور شرح عقود رسم المفتی میں ۴۰ سے ۵۲ تک اشعار میں بھی چند ایسے قواعد ذکر کئے ہیں، جو راجح اقوال کی علامت کے طور پر علماء و فقہاء کے مابین معروف اور متعین ہیں۔ ان میں ٦، چھٹا قاعدہ یہ ہے:

لا ینبغی العدول عن درایة --- إذا أتی بوفقها روایة

یعنی جس کسی مسئلہ میں روایاتِ مذہب یا روایاتِ امام مختلف ہوں، تو ان میں سے جو دلیل کے اعتبار سے قوی ہو اس کو لینا بہتر ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے ذریعہ سے اسی قاعدہ کو یہاں بیان فرمایا ہے۔

اس قاعدہ میں لفظ درایت بمعنی دلیل استعمال کیا گیا ہے۔

فقہاء کے مابین عموماً لفظِ درایت عقلی و نقلی دلیل یا موافقتِ اصول کے معنی میں بولا جاتا ہے، البتہ فقہاءِ محدثین کے نزدیک 'درایت' بمعنی استدلال واستنباط بولا جاتا ہے، اور فقہاء محدثین نے اس قاعدہ کی بنیاد پر مذہب کی بہت سی ضعیف روایات (ضعیف یا غیر ظاہر الروایۃ قول) کو راجح قرار دیا ہے۔

اس قاعدہ کی مثال میں عموماً تعدیل ارکان کی مثال ذکر کی جاتی ہے، یعنی تعدیلِ ارکان میں روایاتِ مذہب الگ الگ ہیں، مگر وجوب کی روایت، دلیل (درایت) کے

اعتبار سے مضبوط ہے، اس لئے اسی کو ترجیح ہوگی۔

ردالمحتار میں اس مقام پر تعدیلِ ارکان کا مسئلہ زیر بحث ہے، اس لئے اس مسئلہ سے متعلق دیگر تفصیل کے ساتھ علامہ شامیؒ نے اس قاعدہ کی بھی یہاں صراحت کردی۔

تعدیلِ ارکان سے متعلق علامہ شامیؒ نے اس مقام پر تفصیلی بحث ذکر کی ہے، کچھ باتیں مطلب کے عنوان سے پہلے اور کچھ باتیں عنوان کے بعد ذکر فرمائی ہیں۔

قومہ اور جلسہ میں تعدیل کی روایات مذہب

اس بحث کے اخیر میں علامہ شامیؒ نے 'حاصلہ' کے تحت، ایک مشہور قاعدہ **إن مکمل الفرض واجب و مکمل الواجب سنة** پر بحث کرتے ہوئے تعدیلِ ارکان کے متعلق جو روایاتِ مذہب ذکر فرمائی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(الف) رکوع اور سجدہ میں تعدیلِ ارکان کا واجب ہونا ظاہر اور قاعدۂ مشہورہ کے موافق ہے، اس لئے کہ رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہیں اور مُکَمِّلِ فرض واجب ہوتا ہے، اور یہاں تعدیل ان دونوں کو مکمل کرنے والا ہے، اس لئے رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہیں۔

جبکہ قومہ اور جلسہ میں تعدیل کا واجب ہونا غیر ظاہر ہے، اس لئے کہ کمال ابن الہمام کے مطابق نفسِ قومہ اور جلسہ جب واجب ہیں تو قومہ اور جلسہ میں تعدیل سنت ہونا چاہئے، کیوں کہ قاعدہ مشہور ہے کہ مکمّل فرض واجب ہے اور مکمّل واجب سنت ہے، مگر یہ قاعدہ کمال ابن الہمام کے مختار قول کے موافق نہیں ہے، کیوں کہ ان کا قولِ مختار یہ ہے کہ قومہ و جلسہ میں بھی تعدیل واجب ہے۔

(ب) امام طحاویؒ نے ائمۂ ثلاثہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ قومہ و جلسہ اور ان دونوں میں تعدیل فرض ہے۔

(ج) امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے مروی مشہور روایات:

(۱) جرجانی کی تخریج کے مطابق یہ ہے کہ قومہ، جلسہ اور ان دونوں میں تعدیل سنت

ہے۔

(۲) اور علامہ کرخی کی تخریج کے مطابق ان کی روایت یہ ہے کہ ارکان یعنی نفس رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب اور باقی میں یعنی قومہ اور جلسہ میں تعدیل سنت ہے۔

(د) اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب سابق میں گذر چکا ہے کہ قومہ اور جلسہ اور تعدیل سب فرض ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے نقل فرمایا ہے، چونکہ تعدیل ارکان کے متعلق اس قدر روایاتِ مذہب (نقل) منقول ہیں تو کونسی روایت راجح ہوگی اور کس پر فتوی دیا جائے؟

تعدیلِ ارکان کی اس بحث اور اس میں اختیار کئے گئے ترجیح کے طریقے سے علامہ شامیؒ نے یہ قاعدہ سمجھایا ہے اور اسی کو مطلب کے عنوان سے بیان فرمایا ہے:

درایت کے موافق روایت کون سی ہے؟

اسکی وضاحت علامہ شامیؒ نے 'مطلب' سے ماقبل والے فقرے میں ذکر فرمائی ہے۔

بحر الرائق میں ہے: دلیل کا تقاضہ یہی ہے کہ طمانیت یعنی تعدیل: رکوع وسجدہ وقومہ و جلسہ میں واجب ہے، اور نفس قومہ وجلسہ بھی واجب ہے، (۱) کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے رکوع سجدہ وقومہ وجلسہ تمام میں تعدیل پر اور نفس قومہ وجلسہ پر مواظبت ثابت ہے۔ (۲) اور حدیث مسئ صلاۃ میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تعدیل کا حکم فرمایا ہے (۳) اور قاضیخان میں ہے کہ اگر سہواً قومہ ترک ہوگیا تو سجدۂ سہو لازم ہوگا یہی محیط میں بھی ہے، اور یہی حکم جلسہ کا بھی ہوگا۔

رکوع وسجدہ اور قومہ وجلسہ تمام میں تعدیل کے وجوب کا قول ہی صحیح ہے اور یہی محقق کمال ابن ہمام کا مختار قول ہے اور ان کے شاگرد رشید محقق ابن امیر حاج کا قول بھی یہی ہے حتی کہ انہوں نے وجوبِ تعدیل کے قول کو '**أنه الصواب**' قرار دیا ہے۔ کیوں کہ نماز میں تعدیل ارکان کے وجوب کا قول روایت اور درایت دونوں کے اعتبار سے اصح ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نماز میں قومہ وجلسہ اور ان دونوں میں تعدیل مذہب کی مشہور روایت کے مطابق سنت ہے اور دوسری روایت وجوب کی ہے کہ قومہ وجلسہ اور ان دونوں میں تعدیل واجب ہے اور یہی وجوب کی روایت دلائل کے موافق ہے، لہذا اس پر فتوی دیا جائے گا۔

مطلب لا ينبغي أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية

(قوله وتعديل الأركان) هو سنة عندهما في تخريج الجرجاني، وفي تخريج الكرخي، واجب حتى تجب سجدتا السهو بتركه كذا في الهداية وجزم بالثاني في الكنز والوقاية والملتقى، وهو مقتضى الأدلة كما يأتي. قال في البحر: وبهذا يضعف قول الجرجاني (قوله وكذا في الرفع منهما) أي يجب التعديل أيضا في القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين، وتضمن كلامه وجوب نفس القومة و الجلسة أيضا لأنه يلزم من وجوب التعديل فيهما وجوبهما (قوله على ما اختاره الكمال) قال في البحر: ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة في الأربعة أي في الركوع والسجود وفي القومة والجلسة، و وجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله وللأمر في حديث المسيء صلاته، ولما ذكره قاضي خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركوع ساهيا وكذا في المحيط، فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لأن الكلام فيهما واحد، والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن أمير الحاج، حتى قال إنه الصواب، والله الموفق للصواب. اهـ.

وقال في شرح المنية ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية أي الدليل إذا وافقتها رواية على ما تقدم عن فتاوى قاضي خان، ومثله ما ذكر في القنية من قوله: وقد شدد القاضي الصدر في شرحه في تعديل الأركان جميعها تشديدا بليغا فقال: وإكمال كل ركن واجب عند أبي حنيفة ومحمد. وعند أبي يوسف والشافعي فريضة، فيمكث في الركوع والسجود وفي القومة بينهما حتى يطمئن كل عضو منه، هذا هو الواجب عند أبي حنيفة ومحمد، حتى لو تركها أو شيئا منها ساهيا يلزمه السهو ولو عمدا يكره أشد الكراهة، ويلزمه أن يعيد الصلاة وتكون معتبرة في حق سقوط الترتيب و نحوه كمن طاف جنبا تلزمه الإعادة والمعتبر هو الأول كذا هذا. اهـ. والحاصل أن الأصح رواية ودراية وجوب تعديل الأركان، وأما القومة والجلسة وتعديلهما فالمشهور في المذهب السنية، وروي وجوبها، وهو الموافق للأدلة، و عليه الكمال ومن بعده من المتأخرين وقد علمت قول تلميذه إنه الصواب. وقال أبو يوسف بفرضية الكل واختاره في المجمع والعيني ورواه الطحاوي عن أئمتنا

الثلاثة. وقال في الفيض إنه الأحوط اهـ وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد وللعلامة البركلي رسالة سماها معدل الصلاة أوضح المسألة فيها غاية الإيضاح، وبسط فيها أدلة الوجوب، وذكر ما يترتب على ترك ذلك من الآفات وأوصلها إلى ثلاثين آفة ومن المكروهات الحاصلة في صلاة يوم وليلة، وأوصلها إلى أكثر من ثلثمائة وخمسين مكروها، فينبغي مراجعتها ومطالعتها (قوله لكن المشهور إلخ) استدراك على قوله وكذا في الرفع منهما. وحاصله أن وجوب تعديل الركوع والسجود ظاهر موافق للقاعدة المشهورة لأن التعديل مكمل لهما، أما وجوب تعديل القومة والجلسة فغير ظاهر لأن القومة والجلسة إذا كانتا واجبتين على ما أختاره الكمال يلزم أن يكون التعديل فيهما سنة لأن مكمل الواجب يكون سنة، فهذه القاعدة لا توافق مختار الكمال لأنه الوجوب في الكل، ولا ما رواه الطحاوي عنهم لأنه الفرض في الكل، ولا ما هو المشهور عن أبي حنيفة ومحمد؛ لأنه إما السنية في الكل على تخريج الجرجاني أو الوجوب في تعديل الأركان، والسنية في الباقي على تخريج الكرخي، لأنه فصل كما في شرح المنية وغيره بين الطمأنينة في الركوع والسجود وبين القومة والجلسة، بأن الأولى مكملة للركن المقصود لذاته وهو الركوع والسجود والأخيرتين مكملتان للركن المقصود لغيره وهو الانتقال فكانا سنتين إظهارا للتفاوت بين المكملين اهـ فافهم. (شامی: ۲/۱۵۷)

مطلب مهم في تحقيق متابعة الإمام

امام کی متابعت کے احکام

علامہ حصکفیؒ نے واجباتِ صلاۃ میں ذکر فرمایا ہے کہ مقتدی کا اپنے امام کی ان افعال میں پیروی کرنا واجب ہے، جن میں مجتہدین کا اختلاف ہے، اسی ضمن میں علامہ شامی نے متابعتِ امام کی مختلف صورتیں اور ان کے الگ الگ حکم کی وضاحت کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے، جب کہ مجتہد فیہ مسئلہ میں متابعت کا حکم دوسرے مطلب میں بیان فرمائیں گے۔

اس مطلب کو سمجھنے سے قبل بطور تمہید ذیل میں چند باتیں ذکر کی جاتی ہیں:

نماز کے کچھ ارکان، واجبات اور سنن، فعلی ہوتے ہیں اور کچھ قولی ہوتے ہیں۔

(۱) ارکان فعلیہ: جیسے قیام، رکوع، سجدہ، قعدۂ اخیرہ وغیرہ۔

(۲) واجبات فعلیہ: جیسے قومہ، جلسہ، تعدیلِ ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قومہ، جلسہ کو اطمینان سے ادا کرنا وغیرہ۔

(۳) سنن فعلیہ: جیسے تکبیر تحریمہ کے لئے دونوں ہاتھ اٹھانا، تحریمہ کے بعد ہاتھ زیر ناف باندھنا وغیرہ۔

(۴) ارکان قولیہ: جیسے قراءت کرنا۔

(۵) واجبات قولیہ: جیسے تکبیر تحریمہ کا خاص اللہ اکبر کے لفظ سے ہونا وغیرہ۔

(۶) سنن قولیہ: جیسے پہلی رکعت میں ثنا پڑھنا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیۃ میں ہے کہ نماز کے ارکانِ فعلیہ میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت لازم ہے اور اس پر علماء کا اتفاق ہے، کیوں کہ ارکانِ فعلیہ اقتداء اور متابعت کے لئے ہی شارع نے وضع کئے ہیں۔

ہاں، نماز کے رکن قولی میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت لازم ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اور نماز کا وہ رکنِ قولی 'قراءت' ہے، ہم احناف کے نزدیک مقتدی قراءت میں امام کی متابعت نہیں کرے گا، (یعنی امام جیسا کرے مقتدی ویسا نہیں کرے گا) بلکہ مقتدی اگر امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہے اور وہ جہری نماز ہے، تو قراءت سنتا رہے گا اور اگر سرّی نماز ہے تو خاموش رہے گا اور قراءت کے علاوہ دیگر اذکار میں مقتدی امام کی متابعت کرے گا (یعنی امام جو پڑھے مقتدی بھی وہ پڑھے گا) جیسے رکوع میں تسبیح امام بھی پڑھے گا اور مقتدی حضرات بھی پڑھیں گے، اسی طرح دیگر اذکار۔

دو بنیادی باتیں:

پھر صاحب منیہ نے 'الحاصل' میں دو بنیادی باتیں ذکر فرمائی ہیں:

(الف) متابعت کا حکم: یعنی مقتدی کے لئے فرائض اور واجبات میں بغیر کسی تاخیر کے امام کی پیروی کرنا واجب ہے۔

(ب) تعارض کا حکم: یعنی امام کی متابعت والا واجب ادا کرنے میں دوسرا واجب یا کسی سنت کا ترک لازم آتا ہو تو کیا کرے؟ اس کا حکم یہ ہے کہ کوئی واجب امام کی متابعت میں معارض ہو تو مناسب ہے کہ اس واجب کو ترک نہ کرے، بلکہ اولاً واجب کو ادا کرے پھر امام کی متابعت کرے، جیسے مقتدی کا تشہد پورا ہونے سے پہلے امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اس صورت میں مقتدی تشہد پورا کرے جو کہ واجب ہے، پھر کھڑا ہو کر امام کی متابعت کرے (اسی طرح قعدۂ اخیرہ میں مقتدی کے تشہد ختم ہونے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا تو مقتدی تشہد پورا کرے پھر سلام کرے) کیوں کہ تشہد واجب ہے اور اس واجب کو ادا کرنا بالکلیہ امام کی متابعت کو فوت نہیں کرتا، بلکہ صرف امام کی متابعت کو مؤخر کرتا ہے اور بالکلیہ ایک واجب کو ترک کر کے امام کی متابعت کرنے سے بہتر تو یہی ہے کہ دو واجبوں میں سے ایک کو مؤخر کر کے دونوں واجبوں کو ادا کیا جائے، اگر چہ امام کی متابعت میں قدرے تاخیر ہو۔

اور اگر کوئی سنت امام کی متابعت کے معارض ہو تو سنت کو ترک کر کے امام کی متابعت کی جائے، کیوں کہ امام کی متابعت واجب ہے اور واجب کی تاخیر سے ترکِ سنت اولی ہے، جیسے مقتدی کے تین مرتبہ تسبیح پڑھنے سے پہلے امام قومہ کے لئے کھڑا ہو گیا تو اس صورت میں تسبیح کو ترک کر کے امام کی متابعت کرے گا۔

فعلاً و ترکاً متابعت کا حکم

متابعت کے متعلق ایک شکل یہ بھی ہے کہ اگر امام کوئی واجب یا سنت ترک کر دے تو کیا اس صورت میں بھی مقتدی متابعت کرے گا یا مخالفت کرتے ہوئے خود واجب، سنت ادا کرے گا؟

آگے منیۃ المصلی کے حوالے سے اس مسئلہ کا خلاصہ علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں:

(الف) متابعت فی الواجب فعلاً و ترکاً۔

جو واجبات امام ادا کرے مقتدی پر بھی ان کا کرنا بطور متابعت واجب ہے اور جو

واجبات امام ترک کردے، تو مقتدی بھی ان کو ترک کردے گا، کیوں کہ اگر مقتدی تنہا ان واجبات کو ادا کرنے کی کوشش کرے گا تو افعال میں امام کی مخالفت لازم آئے گی، جیسے دعاء قنوت، نماز عیدین کی تکبیرات، قعدۂ اولی، سجدۂ سہو اور سجدۂ تلاوت؛ اگر امام ان جیسے واجبات کو ترک کردے تو مقتدی پر بھی واجب ہے کہ وہ بھی ان کو ترک کردے، کیوں کہ امام کے چھوڑنے کے باوجود مقتدی ان کو ادا کرے گا تو یہ امام کی مخالفت ہوگی، پس باعتبار ترک بھی امام کی متابعت واجب ہوگی۔

(ب) متابعت فی البدعة والمنسوخ ومالا یتعلق بالصلوۃ

ایسے امور میں امام کی متابعت نہیں کرے گا، گرچہ مخالفت فی الفعل لازم آئے۔ جیسے: نماز میں کوئی زائد سجدہ کرے۔

تکبیرات عیدین میں اتنی زیادتی کرے، جو صحابہ سے مروی مختلف اعداد سے بھی زائد ہو۔ نمازِ جنازہ میں ۴ سے زائد تکبیرات کہے۔ پانچویں رکعت کے لئے سہواً کھڑا ہو جائے (اس سلسلہ میں تفصیل مطلب کے آخر میں آرہی ہے۔)

(ج) متابعت فی السنن فعلاً وترکاً۔

سنن میں امام کی متابعت واجب نہیں، پس امام اگر کوئی سنت ترک کرے، مثلاً تکبیر تحریمہ میں رفعِ یدین، ثنا، رکوع وسجدہ کی تکبیرات، رکوع وسجدہ کی تسبیح، تسمیع ؛اگر امام ان سنتوں کو ترک کردے تو بھی مقتدی اس کو ادا کرے گا۔

اور امام ان سنتوں کو ادا کرے تو بھی مقتدی پر امام کی متابعت میں یہ سنتیں واجب نہ ہوگی، سنت ہی رہے گی، یعنی اس میں فعلاً بھی متابعت واجب نہیں۔

(د) متابعت فی ترک الواجب القولی۔

مقتدی اس واجب قولی کے ترک میں امام کی متابعت نہ کرے، جس واجب قولی کے ادا کرنے سے واجبِ فعلی میں امام کی مخالفت لازم نہ آتی ہو؛ یعنی اگر امام ان کو چھوڑ دے تو مقتدی ان کو ادا کرے، جیسے:

(۱) تشہد ترک کرنا: اگر امام قعدہ میں بیٹھا اور تشہد نہ پڑھا تو بھی مقتدی پڑھے۔
(۲) سلام ترک کرنا: یعنی امام نے سلام کی بجائے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مقتدی سلام پھیر کر اپنی نماز پوری کر لے۔
(۳) تکبیرات تشریق اگر امام ترک کر دے تو مقتدی کہہ لے۔

برخلاف قنوت اور تکبیرات عیدین کہ اس میں امام کی متابعت واجب ہے، اور امام ترک کرے تو مقتدی بھی ترک کر دے گا؛ اس لئے کہ اس واجبِ قولی کے ادا کرنے میں مقتدی مشغول ہوگا تو اس وقت امام رکوع میں چلا گیا ہوگا تو امام کی مخالفت فی الفعل ہو جائے گی، اس لئے ان واجباتِ قولی میں ترکاً بھی متابعت ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ کا جامع کلام

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیہ کے حوالے سے اوپر جو کچھ ذکر کیا گیا، اس سے ایک بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ متابعت کسی صورت میں بھی فرض نہیں، جب کہ فرض سے کم تر اس کے مختلف درجات ہیں:

بعض صورتوں میں واجب ہے۔
اور بعض صورتوں میں سنت ہے۔
اور بعض صورتوں میں خلاف اولی ہے۔
اور بعض صورتوں میں ناجائز ہے۔

مثلاً (الف): چند صورتوں میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت واجب ہے:
(۱) فرائض فعلیہ میں (۲) واجبات فعلیہ میں۔

(ب) اور چند صورتوں میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت سنت ہے۔

جیسے: (۱) سنن صلاۃ میں (۲) اور امام غیر سنت یعنی مستحبات وآداب کو چھوڑ کر سنت میں مشغول ہو تو متابعت سنت ہوگی۔

(ج) اور چند صورتوں میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت خلافِ اولی ہے۔

(۱) جب کہ کوئی دوسرا واجب امام کی متابعت کے معارض ہو تو امام کی متابعت اولی ہے اور اولی یہ ہے کہ اولاً واجب ادا کرے اور پھر متابعت کرے، کیوں کہ اس صورت میں دونوں واجب ادا ہو جائیں گے، فقط متابعت میں تاخیر ہوگی جیسا کہ اوپر تشہد والی مثال میں گذرا۔

(۲) امام کسی سنت کو ترک کر دے تو مقتدی کے اس سنت کے ادا کرنے سے واجبِ فعلی میں امام کی مخالفت لازم نہ ہوتی ہو تو اس صورت میں امام کی متابعت کرنا خلافِ اولی ہے اور اولی یہ ہے کہ سنت ادا کرے، چاہے امام نے وہ سنت ادا نہ کی ہو، جیسا کہ تکبیر تحریمہ، ثنا وغیرہ کی مثالیں اوپر گذری۔

(د) اور بعض صورتوں میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت ناجائز ہے۔

جیسے: (۱) امام فعل بدعت کو انجام دیتا ہو۔

(۲) امام فعلِ منسوخ کو انجام دیتا ہو۔

(۳) امام نماز سے غیر متعلق فعل کو انجام دیتا ہو۔

(۴) امام نے کوئی ایسا واجبِ قولی ترک کر دیا کہ مقتدی اگر اس کو ادا کرے تو واجبِ فعلی میں امام کی مخالفت لازم نہ آئے تو مقتدی کے لئے امام کی متابعت ناجائز ہے اور واجب قولی کا ادا کرنا واجب ہے۔ جیسے اوپر اس کی مثالیں گذری۔

یہ سب کچھ منیہ کی عبارت کا ماحصل ہے جو علامہ شامیؒ نے اس مقصد سے ذکر کیا ہے کہ صاحب منیہ کی تفصیل کے مطابق متابعت واجب، سنت، اولی، خلاف اولی اور ناجائز تو ہوتی ہے، مگر کوئی صورت متابعت کے فرض ہونے کی نہیں۔

امام کی متابعت کا کیا حکم ہے؟

اب آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح قہستانی اور مقدمۂ کیدانیہ میں مذکور متابعت کے حکم سے اشکال وارد ہوگا کہ کیوں کہ ان کتابوں میں لکھا ہے کہ:

أن المتابعة فرض كما في الكافي وغيره وأنها شرط في الأفعال دون الأذكار

کمافی المنیۃ.

اسی طرح فتح القدیر اور بحر الرائق وغیرہما کے 'باب سجود السہو' میں ہے کہ مقتدی بھول سے قعدۂ اولی میں کھڑا ہوگیا تو لوٹ آئے گا اور قعدۂ اولی کرے گا، اس لئے کہ مقتدی پر امام کی متابعت کی طرف نظر کرتے ہوئے قعدہ فرض ہے، حتی کہ اس مسئلہ کے سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے بحر الرائق میں لکھا ہے کہ اگر وہ مقتدی قعدۂ اولی کے لئے واپس نہیں لوٹا تو اس کی نماز ترکِ فرض کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، اور نہر الفائق میں ہے کہ مناسب یہ ہے کہ یہ کہا جائے: امام کی متابعت واجباتِ صلوۃ میں واجب ہے اور فرائضِ صلاۃ میں فرض ہے۔

شرح قہستانی، مقدمۂ کیدانیہ، بحر الرائق اور نہر الفائق کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں امام کی متابعت فرض بھی ہوتی ہے، اسی لئے صاحبِ نہر نے قاعدہ یوں بیان فرمایا کہ متابعتِ امام فرائض میں فرض اور واجبات میں واجب ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح قہستانی، فتح القدیر اور بحر الرائق وغیرہم کی عبارات میں بظاہر فرض بول کر واجب مراد ہے، اور علی الاطلاق امام کی متابعت کا فرض ہونا صحیح بھی نہیں ہے، کیوں کہ فقہاء نے اس مسئلہ کی صراحت فرمائی ہے کہ اگر مسبوق آخر صلوۃ میں امام کے بقدر تشہد بیٹھنے سے قبل ہی کھڑا ہوگیا تو اب اس کی نماز دو حال سے خالی نہیں، اگر مسبوق نے امام کے بقدرِ تشہد بیٹھنے کے بعد ما تجوز بہ الصلوۃ قراءت کی ہے تو نماز صحیح ہو جائے گی اور اگر مسبوق نے امام کے بقدرِ تشہد بیٹھنے سے قبل ہی ما تجوز بہ الصلاۃ قراءت کی ہے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی؛ کیوں کہ جب تک قدرِ تشہد جلوس پورا نہیں کر لیتا امام کی نماز جاری ہے اور اس وجہ سے مسبوق ابھی تک مقتدی ہے اور مقتدی کی قراءت معتبر نہیں۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام کی متابعت علی الاطلاق فرائض میں بھی فرض نہیں، کیوں کہ مسبوق قعدۂ اخیرہ میں متابعت ترک کر کے کھڑا ہوگیا، پھر بھی اس کی نماز درست ہوگئی۔

ہاں مقتدی کے لئے امام کی متابعت کا فرض ہونا بایں معنی ہوسکتا ہے کہ امام جس رکن

کو ادا کرے، مقتدی امام کے ساتھ یا امام کے بعد اس رکن کو ادا کرے، جیسا کہ امام نے رکوع کیا تو مقتدی اپنے امام کے ساتھ رکوع کرے یا امام کے بعد رکوع ادا کرے اور پھر امام کے ساتھ شریک ہو جائے یا امام کے اس رکن کو ادا کرنے کے بعد ادا کرے، ان تمام صورتوں کے اعتبار سے متابعت فرض ہے، پس اگر سرے سے رکوع ہی نہیں کیا یا رکوع تو کیا مگر امام سے پہلے کھڑا ہو گیا اور پھر امام کے ساتھ یا بعد میں اعادہ بھی نہیں کیا تو ان تمام صورتوں میں مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی۔

متابعت کی اقسام

علامہ شامیؒ الحاصل کہہ کر ذکر فرماتے ہیں: بالذات متابعت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) متابعت مقارنہ (۲) متابعت معاقبہ (۳) متابعت متراخیہ۔

(۱) متابعت مقارنہ: مقتدی کا فعل، امام کے فعل سے متصل ہو؛ یعنی امام جس رکن کو ادا کرے، اسی رکن کو مقتدی امام کے ساتھ ساتھ ادا کرے، نہ تاخیر ہو، نہ سبقت؛ بلکہ مقارنت ہو، جیسے: مقتدی امام کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ تحریمہ کہے اور امام کے رکوع کے ساتھ ہی مقتدی بھی رکوع کرے اور مقتدی کا سلام امام کے سلام کے ساتھ ہو۔ مقارنت میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی امام سے پہلے ہی رکوع کرلے اور پھر رکوع ہی میں ٹھہرا رہے حتی کہ مقتدی امام کو رکوع میں پالے۔

(۲) متابعت معاقبہ: مقتدی کا امام کے فعل کی ابتدا کرنے کے بعد اس فعل کو اس طور پر ادا کرنا کہ باقی فعل میں امام کے ساتھ شریک ہو جائے یعنی رکن کی ادائیگی میں مقتدی امام سے ذرا پیچھے رہے، امام کسی رکن میں پہلے مشغول ہو جائے اور مقتدی اس کے کچھ بعد اس رکن میں مشغول ہو۔

(۳) متابعت متراخیہ: امام کے بعد رکن کو ادا کرے، یعنی امام اس رکن کو ادا کرلے اور دوسرے رکن میں آگے بڑھ جائے اس کے بعد مقتدی اس رکن کو ادا کرے۔

تینوں اقسام کا حکم

(۱) مطلق متابعت جوان تمام انواع کو شامل ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ فرائض صلاۃ میں متابعت فرض ہوگی اور واجبات صلاۃ میں واجب ہوگی اور سنن صلاۃ میں سنت ہوگی، جبکہ سابقہ تفصیل کے مطابق کوئی معارض نہ ہو یا مخالفتِ امام لازم نہ آئے۔

رہا مسبوق والا مسئلہ جس میں فرض میں متابعت کے بغیر بھی اس کی نماز درست ہو جاتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ یقینا فرض ہے، لیکن مسبوق اسے اپنی اس نماز کے آخر میں ادا کرے گا، پس متابعت متراخیہ پائی گئی، اسی وجہ سے اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔

(۲) متابعت مقید بعدم التاخیر والتراخی: ایسی متابعت جس میں تاخیر وتراخی نہ ہو، بلکہ مقارنہ ہو یا معاقبہ ہو، یعنی پہلی دو قسمیں، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ فرض نہیں، بلکہ واجبات (فرض/واجب) میں واجب، سنت میں سنت، بشرطیکہ سابقہ تفصیل کے مطابق کوئی معارض نہ ہو یا مخالفتِ امام لازم نہ آئے۔

(۳) متابعت مقارنہ یعنی فقط پہلی قسم کی متابعت جس میں تعقیب اور تراخی بھی نہ ہو، یعنی امام کے ساتھ ساتھ مقتدی رکن ادا کرتا ہو، وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ مقدمۂ کیدانیہ میں ایک مقام پر متابعت کو واجبات صلوۃ میں لکھا اور دوسرے مقام پر سنن میں اس کا ذکر کیا ہے، تو سنن میں مذکور متابعت سے مراد متابعتِ مقارنہ ہے، **کماذکرہ القھستانی فی شرحھا۔**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے متابعت کا فرض یا شرط ہونا لکھا ہے، جیسا کہ کافی وغیرہ میں ہے، اس سے متابعتِ مطلقہ مراد ہے، جس کی تفصیل ہم نے ذکر کی اور جن حضرات نے متابعت کا واجب ہونا لکھا ہے، جیسا کہ شرح منیہ وغیرہ میں ہے اس سے متابعت مقیدہ مراد ہے، جس میں تاخیر نہ ہو یعنی متابعت مقارنہ اور معاقبہ دونوں مراد ہیں۔ اور جن

حضرات نے متابعت کو سنت قرار دیا ہے، اس سے فقط متابعت مقارنہ مراد ہے۔

پانچ چیزوں میں امام کی متابعت کی جائے۔

فتاوی عالمگیری میں مختلف افعالِ صلاۃ کے اعتبار سے متابعت کے مختلف احکام اس طرح مذکور ہیں:

پانچ چیزیں ایسی ہیں جن میں امام کی متابعت کی جائے یعنی اگر امام کرے تو مقتدی کرے اور اگر امام چھوڑ دے تو مقتدی بھی چھوڑ دے۔

(۱) نمازِ عیدین کی تکبیرات۔

(۲) قعدۂ اولی: یعنی اگر امام قعدۂ اولی ترک کر کے کھڑا ہونے لگا تو جب تک امام کھڑا ہونے کی قریب نہ ہو جائے تو مقتدی ابھی اس قعدہ کے ترک میں اس کی متابعت نہ کرے، اور انتظار کرے کہ شاید یاد آ جائے اور امام لوٹ آئے، بلکہ امام کو سبحان اللہ وغیرہ کہہ کر بتائے تاکہ وہ واپس لوٹ آئے، اگر وہ کھڑا ہونے سے قبل لوٹ آیا تو فبہا اور اگر سیدھا کھڑا ہو گیا یا کھڑے ہونے کے زیادہ قریب ہو گیا تو اب امام کو نہ بتائے بلکہ خود بھی قعدہ چھوڑ کر اس کی متابعت میں کھڑا ہو جائے۔

(۳) سجدۂ تلاوت۔

(۴) سجدۂ سہو۔

(۵) دعاءِ قنوت: جبکہ امام سے سہواً ترک ہو گئی ہو اور مقتدی کو خوف ہو کہ اگر قنوت پڑھے گا تو رکوع میں امام کے ساتھ شرکت فوت ہو جائے گی تو مقتدی بھی دعاءِ قنوت ترک کر کے امام کی متابعت کرے۔ اسی طرح کی تفصیل علامہ کردی کی الجامع الوجیز میں ہے۔

چار چیزوں میں امام کی متابعت نہ کی جائے۔

چار چیزیں ایسی ہیں، جن میں امام کی متابعت نہ کی جائے یعنی اگر امام کرے تو مقتدی امام کی متابعت نہ کرے۔

(۱) امام جان بوجھ کر کسی رکن کا اضافہ کرے، مثلاً دوبارہ رکوع کرے یا تین بار سجدہ

کرے۔

(۲) امام جان بوجھ کر تکبیراتِ نمازِ عیدین میں حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالی اجمعین سے منقول اقوال پر زیادتی کرے۔

(۳) امام جان بوجھ کر نمازِ جنازہ کی تکبیرات چار سے زیادہ یعنی پانچ کہے۔

(۴) امام بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو مقتدی کھڑا نہ ہو، اسی طرح الجامع الوجیز میں ہے، اس سلسلہ میں تفصیل ہے کہ امام کی متابعت کب کی جائے اور کب ترک کی جائے۔ تفصیل یہ ہے کہ یا تو امام نے قعدۂ اخیرہ کیا ہوگا یا نہیں کیا ہوگا؟

(الف) اور اگر امام قعدۂ اخیرہ کر چکا ہے اور امام بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو مقتدی بیٹھ کر انتظار کرے۔ پھر دو صورتیں ہیں، یا تو امام پانچویں رکعت کا سجدہ کر گذرے یا اس سے پہلے لوٹ آئے۔

(۱) اگر امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا بلکہ پانچویں رکعت کے سجدہ سے پہلے ہی لوٹ آیا تو مقتدی بھی امام کا ساتھ دے اور امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے اور امام کے ساتھ سلام پھیر لے۔

(۲) اور اگر امام پانچویں رکعت کا سجدہ کر گذرے تو مقتدی تنہا سلام پھیر لے امام کی متابعت نہ کرے۔

(ب) اور اگر امام نے قعدۂ اخیرہ نہیں کیا تھا اور بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو اب دو صورتیں ہیں: یا تو امام پانچویں رکعت کا سجدہ کر گذرے یا اس سے قبل قعدہ میں لوٹ آئے۔

(۱) اگر امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا بلکہ پانچویں رکعت کے سجدہ سے پہلے لوٹ آیا تو مقتدی اس کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے اور امام کے ساتھ سلام پھیر لے۔

(۲) اور اگر اس صورت میں امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو امام اور مقتدی

سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اگر چہ مقتدی نے تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیا ہو؛ کیوں کہ اب مقتدی کا اکیلا تشہد پڑھ کر سلام پھیرنا کوئی فائدہ نہیں دے گا۔

نو چیزیں ایسی ہیں کہ خواہ امام ان کو کرے یا نہ کرے مقتدی ان کو ادا کرے۔

(۱) امام تحریمہ کے لئے رفع یدین نہ کرے تو مقتدی نہ چھوڑے بلکہ ادا کرے۔

(۲) امام ثنا چھوڑ دے اور اگر وہ سورۂ فاتحہ پڑھتا ہو تو مقتدی ثنا پڑھے، اور اگر امام سورت پڑھ رہا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی ثنا نہ پڑھے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں سورۂ فاتحہ شروع کرنے سے پہلے تک پڑھ سکتا ہے اس کے بعد نہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے قاضیخان کے حوالے سے یہ ذکر فرمایا ہے کہ جہری نماز میں جب امام قراءت شروع کر دے تو ثنا چھوڑ دینی چاہئے، اور سری نماز میں جب تک یہ خیال ہو کہ امام نے قراءت شروع نہیں کی ہوگی ثنا پڑھ لے اس کے بعد چھوڑ دے۔ (شامی: ۲/ ۱۹۰)

(۳) امام تکبیراتِ انتقالات یعنی رکوع میں جانے کے لئے یا سجدہ میں جانے کے لئے یا سجدہ سے اٹھنے کے لئے اللہ اکبر کہنا چھوڑ دے تو مقتدی نہ چھوڑے۔

(۴) امام رکوع کی تسبیح چھوڑے تو مقتدی اس وقت تک ادا کر لے جب تک امام رکوع میں ہے۔

(۵) امام سجدہ کی تسبیح چھوڑ دے تو مقتدی اس وقت تک ادا کر لے جب تک امام سجدہ میں ہے۔

(٦) اگر امام سمع اللہ لمن حمدہ کہنا چھوڑ دے تو مقتدی ربنا لک الحمد کہنا ترک نہ کرے، بلکہ کہہ لے۔

(۷) تشہد، یعنی اگر امام قعدہ میں بیٹھ کر تشہد نہ پڑھے تو بھی مقتدی پڑھ لے۔

(۸) سلام ترک کرنا یعنی اگر امام نے سلام کی بجائے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مقتدی سلام ترک نہ کرے بلکہ سلام پھیر کر اپنی نماز پوری کر لے۔

(۹) تکبیرات تشریق، یعنی اگر امام ترک کرے تو مقتدی کہہ لے۔

مطلب مهم في تحقيق متابعة الإمام

(قوله ومتابعة الإمام) قال في شرح المنية: لا خلاف في لزوم المتابعة في الأركان الفعلية إذ هي موضوع الاقتداء. واختلف في المتابعة في الركن القولي وهو القراءة؛ فعندنا لا يتابع فيها بل يستمع وينصت وفيما عدا القراءة من الأذكار يتابعه.

والحاصل أن متابعة الإمام في الفرائض والواجبات من غير تأخير واجبة، فإن عارضها واجب لا ينبغي أن يفوته بل يأتي به ثم يتابع، كما لو قام الإمام قبل أن يتم المقتدي التشهد فإنه يتمه ثم يقوم، لأن الإتيان به لا يفوت المتابعة بالكلية، وإنما يؤخرها، والمتابعة مع قطعه تفوته بالكلية، فكان تأخير أحد الواجبين مع الإتيان بهما أولى من ترك أحدهما بالكلية، بخلاف ما إذا عارضها سنة كما لو رفع الإمام قبل تسبيح المقتدي ثلاثا فالأصح أنه يتابعه لأن ترك السنة أولى من تأخير الواجب اهـ ملخصا. ثم ذكر ما حاصله أنه تجب متابعته للإمام في الواجبات فعلا، وكذا تركا إن لزم من فعله مخالفته الإمام في الفعل كتركه القنوت أو تكبيرات العيد أو القعدة الأولى أو سجود السهو أو التلاوة فيتركه المؤتم أيضا، وأنه ليس له أن يتابعه في البدعة والمنسوخ، وما لا تعلق له بالصلاة فلا يتابعه لو زاد سجدة أو زاد على أقوال الصحابة في تكبيرات العيدين أو على أربع في تكبيرات الجنازة أو قام إلى الخامسة ساهيا، وأنه لا تجب المتابعة في السنن فعلا وكذا تركا فلا يتابعه في ترك رفع اليدين في التحريمة والثناء وتكبير الركوع والسجود والتسبيح فيهما و التسميع، وكذا لا يتابعه في ترك الواجب القولي الذي لا يلزم من فعله المخالفة في واجب فعلي كالتشهد والسلام وتكبير التشريق، بخلاف القنوت وتكبيرات العيدين إذ يلزم من فعلهما المخالفة في الفعل وهو القيام مع ركوع الإمام. اهـ.

فعلم من هذا أن المتابعة ليست فرضا، بل تكون واجبة في الفرائض و الواجبات الفعلية، وتكون سنة في السنن وكذا في غيرها عند معارضة سنة، وتكون خلاف الأولى إذا عارضها واجب آخر أو كانت في ترك لا يلزم من فعله مخالفة الإمام في واجب فعلي كرفع اليدين للتحريمة ونظائره، وتكون غير جائزة إذا كانت في فعل بدعة أو منسوخ أو ما لا تعلق له بالصلاة أو في ترك ما يلزم من فعله مخالفة الإمام في واجب فعلي.

ويشكل على هذا ما في شرح القهستاني على المقدمة الكيدانية من قوله إن المتابعة فرض كما في الكافي وغيره وأنها شرط في الأفعال دون الأذكار كما في المنية اهـ وكذا ما في الفتح والبحر وغيرهما من باب سجود السهو من أن المؤتم لو قام ساهيا في القعدة الأولى يعود ويقعد لأن القعود فرض عليه بحكم المتابعة، حتى قال في البحر: ظاهرة أنه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض. وقال في النهر: والذي ينبغي أن يقال إنها واجبة في الواجب فرض في الفرض. اهـ.

أقول: الذي يظهر أنهم أرادوا بالفرض الواجب، وكون المتابعة فرضا فى الفرض لا يصح على إطلاقه، لما صرحوا به من أن المسبوق لو قام قبل قعود إمامه قدر التشهد في آخر الصلاة تصح صلاته إن قرأ ما تجوز به الصلاة بعد قعود الإمام قدر التشهد وإلا لا مع أنه لم يتابع في القعدة الأخيرة، فلو كانت المتابعة فرضا في الفرض مطلقا لبطلت صلاته مطلقا، نعم تكون المتابعة فرضا؛ بمعنى أن يأتي بالفرض مع إمامه أو بعده، كما لو ركع إمامه فركع معه مقارنا أو معاقبا وشاركه فيه أو بعد ما رفع منه، فلو لم يركع أصلا أو ركع ورفع قبل أن يركع إمامه ولم يعده معه أو بعده بطلت صلاته.

والحاصل أن المتابعة في ذاتها ثلاثة أنواع: مقارنة لفعل الإمام مثل أن يقارن إحرامه لإحرام إمامه وركوعه لركوعه وسلامه لسلامه، ويدخل فيها ما لو ركع قبل إمامه ودام حتى أدركه إمامه فيه. ومعاقبة لابتداء فعل إمامه مع المشاركة في باقيه. ومتراخية عنه، فمطلق المتابعة الشامل لهذه الأنواع الثلاثة يكون فرضا في الفرض، وواجبا في الواجب، وسنة في السنة عند عدم المعارض أو عدم لزوم المخالفة كما قدمناه. ولا يشكل مسألة المسبوق المذكورة لأن القعدة وإن كانت فرضا لكنه يأتي بها في آخر صلاته التي يقضيها بعد سلام إمامه، فقد وجدت المتابعة المتراخية فلذا صحت صلاته، والمتابعة المقيدة بعدم التأخير و التراخي الشاملة للمقارنة والمعاقبة لا تكون فرضا بل تكون واجبة في الواجب وسنة في السنة عند عدم المعارضة وعدم لزوم المخالفة أيضا، والمتابعة المقارنة بلا تعقيب ولا تراخ سنة عنده لا عندهما، وهذا معنى ما في المقدمة الكيدانية حيث ذكر المتابعة من واجبات الصلاة ثم ذكرها في السنن، ومراده بالثانية المقارنة كما ذكره القهستاني في شرحها.

إذا علمت ذلك ظهر لك أن من قال إن المتابعة فرض أو شرط كما في الكافي وغيره أراد به مطلقا بالمعنى الذي ذكرناه، ومن قال إنها واجبة كما في شرح المنية وغيره أراد به المقيدة بعدم التأخير، ومن قال إنها سنة أراد به المقارنة، الحمد لله على توفيقه، وأسأله هداية طريقه. (شامی: ۲/۱۶۵)

(خمسة أشياء إذا ترك الإمام ترك المقتدي أيضا وتابع): تكبيرات العيد، و القعدة الأولى، سجدة التلاوة، والسهو، والقنوت إذا خاف فوت الركوع. هكذا في الوجيز للكردري. وإن كان لا يخاف يقنت ثم يركع كذا في الخلاصة.

وأربعة أشياء إذا تعمد الإمام لا يتابعه المقتدي: زاد في صلاته سجدةً عمدا، أو زاد على أقاويل الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - في تكبيرات العيد، أو كبر في صلاة الجنازة خمسا، أو قام إلى الخامسة ساهيا كذا في الوجيز للكردري. فإن لم يقيد الخامسة بالسجدة وعاد وسلم سلم المقتدى معه، وإن قيد في الخامسة بالسجدة سلم المقتدي، ولو لم يقعد الإمام على الرابعة وقام إلى الخامسة ساهيا و تشهد المقتدى وسلم ثم قيد الإمام الخامسة بالسجدة فسدت صلاتهم. كذا في الخلاصة.

وتسعة أشياء إذا ترك الإمام أتى بها المؤتم: ترك رفع اليدين في التحريمة أو الثناء إن كان الإمام في الفاتحة، وإن كان في السورة لا عند محمد - رحمه الله تعالى - خلافا للثانى، وترك تكبيرة الركوع أو السجود، أو التسبيح فيهما، أو التسميع، أو قراءة التشهد، أو ترك السلام، أو تكبيرات التشريق۔ (ہندیہ: ۱/۱۰۰ دار احیاء التراث)

مطلب المراد بالمجتهد فيه

مجتہد فیہ سے کیا مراد ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے واجباتِ صلاۃ میں ایک امر یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ مقتدی کا اپنے امام کی ان افعال میں پیروی کرنا واجب ہے جن میں مجتہدین کا اختلاف ہو، البتہ ان افعال میں امام کی پیروی واجب نہیں، جن کا منسوخ ہونا قطعی ہے یا جن کے متعلق یہ یقین ہو کہ یہ مسنون نہیں ہے، اس میں امام کی متابعت واجب نہیں۔

علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ اس واجب کی تفصیل کے لئے علامہ شامی نے دو مطلب قائم فرمائے ہیں جس میں سے ایک مطلب متابعت امام کے احکام کی تفصیل کہ سلسلہ میں سابق میں بالتفصیل گذر چکا ہے۔ اس دوسرے مطلب میں یہ وضاحت مقصود ہے کہ 'مجتہد فیہ مسائل' سے کیا مراد ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں مجتہد فیہ مسائل سے مراد وہ مسائل ہیں جن کی بنیاد معتبر دلیل شرعی پر ہو، جس کی وجہ سے ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد سے اختلاف کرنا جائز ہوتا ہے، حتی کہ اگر وہ مجتہد فیہ مسئلہ حاکم کے زیر فیصلہ آیا اور حاکم جو فیصلہ اپنے نزدیک صحیح سمجھتا تھا، اس کا فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔ اور جب اسی اجتہادی مسئلہ کا فیصلہ دوسرے ایسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے جو اس فیصلہ کو صحیح نہ سمجھتا ہو، تو بھی اِس قاضی پر اُسی پہلے فیصلہ کو نافذ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف اس صورت کہ جبکہ قاضیٔ اول کا فیصلہ کتاب اللہ کے خلاف ہو تو دوسرے قاضی پر اس کا نفاذ ضروری نہیں۔ جیسے اس جانور کے حلال ہونے کا فیصلہ کرنا جس پر بوقت ذبح جان بوجھ کر بسملہ نہ پڑھی گئی ہو، یا قاضیٔ اول کا فیصلہ حدیث مشہورہ کے خلاف ہو، جیسے ایک گواہ اور قسم پر اکتفا کرتے ہوئے فیصلہ کر دینا۔ اسی طرح اور بھی مثالیں ہیں جس کا علامہ شامیؒ نے کتاب القضا میں ذکر فرمایا ہے۔ بہر حال ان دونوں صورتوں میں قاضیٔ اول کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیوں کہ جو فیصلہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہو تو وہ مجتہد فیہ کہلاتا ہی نہیں چنانچہ جب اس کا یہ فیصلہ (جو کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف ہو) کسی ایسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے جو اس فیصلہ کو نص قرآن وسنت کے موافق صحیح نہیں سمجھتا تو وہ اس فیصلہ کو توڑ دے گا اور اسے قائم نہیں رکھے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: جب مجتہد فیہ مسائل میں امام کی متابعت واجب ہے تو متفق علیہ مسائل میں تو امام کی متابعت بطریق اولی واجب اور ضروری ہوگی، ہاں امام کی متابعت ان افعال ومسائل میں جائز نہیں ہے جو بدعت ہو یا اس کا نماز کے ساتھ تعلق نہ ہو، جیسا امام نے زائد سجدہ کیا، یا بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو ان میں امام کی متابعت

جائز نہیں ہوگی، اس کی تفصیل سابق میں شرح منیہ کے حوالے سے گذر چکی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جن مسائل میں اجتہاد جائز ہوتا ہے (یعنی جو مسائل مجتہد فیہ ہوں) ایسے مسائل میں امام کی متابعت واجب ہے، اس کی چند مثالیں علامہ قہستانیؒ نے شرح کیدانیہ میں علامہ جلابیؒ کے حوالے سے یہ ذکر فرمائی ہیں: جیسے تکبیراتِ عیدین، سلام سے قبل سجدۂ سہو کرلیا یا وتر میں دعاء قنوت رکوع کے بعد پڑھی تو مقتدی پر واجب ہے کہ اس میں امام کی متابعت کرے، کیوں کہ یہ مجتہد فیہ مسائل ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیراتِ عید سے مراد یہ ہے کہ عیدین کی تکبیرات میں حنفیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے، ایک رکعت میں حنفیہ تین تکبیر کہتے ہیں اور شافعیہ پانچ کہتے ہیں، اب فرض کیجئے صلاۃ عید میں امام نے ایک رکعت میں تکبیرات زوائد تین کے بجائے چار پانچ کہہ دی تو مقتدی پر واجب ہے کہ وہ اس میں اپنے امام کی پیروی کرے، بشرطیکہ تکبیرات زوائد اقوال صحابہ سے خارج نہ ہوں، پس کوئی امام پانچ سے زائد تکبیرات کہے تو اس کی متابعت نہیں کی جائے گی۔

اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جن مسائل میں اجتہاد جائز نہیں ہوتا، (یعنی جو مسائل مجتہد فیہ نہ ہو) اس میں امام کی متابعت جائز نہیں ہے، اس کی بھی چند مثالیں علامہ قہستانیؒ نے شرح کیدانیہ میں علامہ جلابی کے حوالے سے یہ ذکر فرمائی ہے، جیسے نماز فجر میں دعاء قنوت، (یہ شروع میں مسنون تھی اور بعد میں منسوخ ہوگئی، اس لئے اس میں امام کی متابعت واجب نہیں ہے۔) یا کوئی امام نمازِ جنازہ میں چار تکبیر کے بجائے پانچ تکبیر کہہ دے (تو پانچویں تکبیر میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت واجب نہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ سے نماز جنازہ میں پانچ اور سات اور نو تکبیریں بھی مروی ہیں، مگر وہ آپ کے آخری فعل یعنی چار تکبیر سے منسوخ ہیں) یا اگر کوئی امام رکوع کی تکبیر میں یا تکبیراتِ جنازہ میں رفع یدین کرے تو اس میں امام کی متابعت واجب نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیراتِ جنازہ میں رفع یدین کا کرنا یا نہ کرنا مجتہد فیہ

مسائل میں سے ہے، کیوں کہ ہمارے بہت سے فقہاء تکبیراتِ جنازہ میں رفع یدین کے جواز کے قائل ہیں، جیسے ائمۂ بلخ وغیرہ، اس لیے اس کا غیر مجتہد فیہ مسائل میں ذکر کرنا محل نظر ہے، اور اسی وجہ سے علامہ خیر الدین رملی نے حاشیۃ البحر میں باب الجنازہ میں لکھا ہے کہ علماء بلخ کا تکبیرات جنازہ میں رفع یدین کا قائل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، منسوخ وغیرہ نہیں، پس اس اعتبار سے اگر کوئی حنفی ایسے شافعی کی اقتداء کرے جو ان تکبیرات جنازہ میں رفع یدین کرتا ہو تو حنفی مقتدی کے لئے امام کی متابعت کرنا اولی ہوگی۔

نوٹ: چوں کہ رفع یدین شوافع کے یہاں سنت ہے، اس لئے سنت میں متابعت اولی کہی گئی، اگر مسئلہ فرض/واجب کا ہوتا تو متابعت فرض کہی جاتی۔

کون سا مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور کون سا مسئلہ مجتہد فیہ نہیں؟ یہ ایک اصولی اور بڑی تفصیل طلب بحث ہے، بہت سارے مسائل ایسے ہیں کہ ان کے مجتہد فیہ ہونے یا نہ ہونے میں بھی مجتہدین کے مابین اختلاف ہے، جیسے نمازِ جنازہ میں پانچویں تکبیر امام زفر مجتہد فیہ مانتے ہیں اور متابعت ضروری قرار دیتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ اس کو منسوخ اور غیر مجتہد فیہ مانتے ہیں۔

اس طرح فجر میں قنوت پڑھنا امام یوسف کے مطابق مجتہد فیہ ہے، لہٰذا متابعت ضروری ہے، جب کہ طرفین اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور عدم متابعت کا حکم دیتے ہیں۔

خصوصاً قضاء کے باب میں ایسے مجتہد فیہ مسائل میں نفاذ اور لزوم کے متعلق بحث کی جاتی ہے، یہاں اس کی تفصیل کا مقام نہیں، تفصیل کے لئے بدائع الصنائع کی کتاب ادب القاضی: ۵/۷۸۴ اور دیگر کتب کی کتاب القضاء دیکھی جاسکتی ہے، اصول الافتاء آدابہ میں حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثانی صاحب دامت برکاتہ نے بھی صفحہ ۲۲۰ سے ۲۳۱ تک اس پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔

مطلب المراد بالمجتهد فيه

ومتابعة الإمام يعني في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنيته كقنوت فجر.

(قوله يعني في المجتهد فيه) المراد بالمجتهد فيه ما كان مبنيا على دليل معتبر شرعا بحيث يسوغ للمجتهد بسببه مخالفة غيره، حتى لو كان مما يدخل تحت الحكم وحكم به حاكم يراه نفذ حكمه، وإذا رفع حكمه إلى حاكم آخر لا يراه وجب عليه إمضاؤه، بخلاف ما إذا كان قولا مخالفا للكتاب كحل متروك التسمية عمدا أو السنة المشهورة كالاكتفاء بشاهد ويمين ونحو ذلك مما سيجيء في كتاب القضاء إن شاء الله تعالى، فإنه لا يسمى مجتهدا فيه، حتى إذا رفع حكمه إلى من لا يراه ينقضه ولا يمضيه. وأفاد وجوب المتابعة في المتفق عليه بالأولى وعدم جوازها فيما كان بدعة أو لا تعلق له بالصلاة كما لو زاد سجدة أو قام إلى الخامسة ساهيا كما مر عن شرح المنية. ومثال ما تجب فيه المتابعة مما يسوغ فيه الاجتهاد ما ذكره القهستاني في شرح الكيدانية عن الجلابي بقوله كتكبيرات العيد و سجدتي السهو قبل السلام والقنوت بعد الركوع في الوتر. اهـ. والمراد بتكبيرات العيد ما زاد على الثلاث في كل ركعة مما لم يخرج عن أقوال الصحابة؛ كما لو اقتدى بمن يراها خمسا مثلا كشافعي،

ومثل لما لا يسوغ الاجتهاد فيه في شرح الكيدانية عن الجلابي أيضا بقوله: كالقنوت في الفجر والتكبير الخامس في الجنازة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات الجنازة، قال فالمتابعة فيها غير جائزة اهـ لكن رفع اليدين في تكبيرات الجنازة قال به كثير من علمائنا كأئمة بلخ، فكونه مما لا يسوغ الاجتهاد فيه محل نظر، ولهذا قال الخير الرملي في حاشية البحر في باب الجنازة: إنه يستفاد من هذا: أي مما قاله أئمة بلخ أن الأولى متابعة الحنفي للشافعي بالرفع إذا اقتدى به، ولم أره. اهـ. أي فإن اختلاف أئمتنا فيه دليل على أنه مجتهد فيه فتأمل، وقال الأولى ولم يقل يجب لأن المتابعة إنما تجب في الواجب أو الفرض وهذا الرفع غير واجب عند الشافعي (قوله لا في المقطوع بنسخه) كما لو كبر في الجنازة خمسا، فإن الآثار اختلفت في فعله - صلى الله عليه وسلم - فروى الخمس والسبع والتسع وأكثر من ذلك، إلا أن آخر فعله كان أربعا، فكان ناسخا لما قبله كما في الإمداد (قوله كقنوت فجر) فإنه إما مقطوع بنسخه على تقدير أنه كان سنة أو بعدم سنيته على تقدير أنه كان دعاء على قوم شهرا كما في الفتح من النوافل، فهو مثال للمقطوع بنسخه أو بعدم سنيته على سبيل البدل ح. (شامی:۲/۱۶۷)

مطلب في قولهم الإساءة دون الكراهة

اساءت کا درجہ مکروہِ تحریمی سے کم تر ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے ترکِ سنن صلاۃ کا حکم یہ ذکر فرمایا ہے کہ سنت کے چھوٹنے سے نہ تو نماز فاسد ہوتی ہے اور نہ تو نماز میں سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اور اگر قصداً کوئی سنت چھوڑی اور دل میں سنت کی تحقیر اور استخفاف کا قصد نہیں ہے تو یہ اساءت (سوءِ ادبی گناہ اور برائی) کا موجب ہے، اور فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ اساءت کا درجہ کراہت سے کم ہے۔

ترک السنة لایوجب فسادًا ولا سهوا بل إساءة لو عامدا غير مستخف وقالوا: الإساءة أدون من الكراهة۔ (درمع التنویر: ۱۷۰/۲)

یہاں علامہ حصکفیؒ نے حکمِ سنت کے ضمن میں فقہاء کے حوالے سے جو بات ذکر فرمائی ہے کہ 'الإساءة أدون من الكراهة' اسی کو علامہ شامیؒ مدلل کرتے ہوئے عقدہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ **الاساءة أدون من الكراهة** کے بالکل برعکس فقہاء نے یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ '**الإساءة أفحش من الكراهة**'، پس اس تعارض کو ختم کرنے اور دونوں کے درمیان توفیق و تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟ نیز اساءت کس درجہ کی کراہت ہے؟ اس کی تفصیل کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔ اسی طرح کا دوسرا مطلب علامہ شامیؒ نے باب الامامۃ: ۳۰۸/۲ میں **هل الإساءة دون الكراهة أو أفحش منها؟** کے عنوان سے بھی قائم فرمایا ہے۔ اور اسی طرح کا تیسرا مطلب باب ادراک الفریضۃ: ۵۱۰/۲ میں **هل الإساءة دون الكرهة أو أفحش** کے عنوان سے قائم فرمایا ہے، ان تینوں مطلب کا خلاصہ اور لب لباب علامہ شامیؒ نے اسی مطلب کے تحت ذکر فرمادیا ہے جو ذیل میں بالتفصیل مذکور ہے اور بقیہ دونوں مطلب میں اسی باب صفۃ الصلوۃ میں مذکور مطلب ہی کا حوالے دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: حصکفیؒ کا ذکر کردہ اصول کتبِ اصول میں مذکور ہے۔ چنانچہ 'التحقیق' اور 'التقریر الاکملی' میں صراحتاً موجود ہے کہ **الإساءة أدون من الكراهة** لیکن اس

کے بالکل برعکس علامہ ابن نجیم مصریؒ نے فتح الغفار بشرح المنار میں یہ اصول ذکر فرمایا ہے کہ **أن الإساءة أفحش من الكراهة**۔

یہاں ترکِ سنت کے حکم کے ضمن میں اساءت کی وضاحت کے لئے علامہ حصکفیؒ **الإساءة أدون من الكراهة** کی بجائے **الإساءة أفحش من الكراهة** والا اصول ذکر کرتے تو مناسب تھا، کیوں کہ التحریر میں موجود ہے کہ سنتوں کو ترک کرنے والا موجب اساءت ہے یعنی سنتوں کو ترک کرنے والا تضلیل اور ملامت کا مستحق ہے، اور تلویح میں ہے کہ سنتِ مؤکدہ کا ترک کرنا حرام کے قریب ہے، تحریر اور تلویح میں تارکین سنت کا جو حکم ذکر فرمایا ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ ترک سنت تو کراہت سے بڑھ کر حرام کے قریب ہے، اس لئے یہاں علامہ حصکفیؒ اساءت کی وضاحت کے لئے **الإساءة أفحش من الكراهة** والا اصول ذکر کرتے تو مناسب تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں اصول کے درمیان یہ تطبیق ممکن ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے **الإساءة أدون من الكراهة** کا جو اصول ذکر فرمایا ہے اس میں کراہت سے کراہتِ تحریمی مراد ہے اور ابن نجیمؒ نے شرح منار میں **الإساءة أفحش من الكراهة** کا جو اصول ذکر فرمایا ہے اس میں کراہت سے کراہتِ تنزیہی مراد ہے، گویا دونوں اصول لفظی و معنوی اعتبار سے اپنی اپنی جگہ صحیح ہے۔

اساءت سے کیا مراد ہے؟

اساءت: کراہت میں مکروہ تحریمی سے کم درجہ اور مکروہِ تنزیہی سے زیادہ درجہ کی چیز ہے، لہٰذا اساءت مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کے درمیان کا ایک مکروہ درجہ ہے، جس کی کراہت گرچہ مکروہ تحریمی سے کم ہے، مگر مکروہ تنزیہی سے تو بڑھ کر ہی ہے، بناء بریں ترکِ سننِ صلاۃ سے اجتناب ضروری ہے۔

ووفقنا بينهما بأنها دون كراهة التحريم وأفحش من كراهة التنزيه. (شامی: ۳۰۸/۲)

اس توفیق کی تائید النہر الفائق میں موجود اس حکم سے بھی ہوتی ہے کہ سنت کا حکم تو یہ

ہے کہ سنتوں کی بجا آوری مندوب ہے اور تارکِ سنت مستحق ملامت ہے، ساتھ ساتھ تھوڑا سا گناہ بھی لاحق ہوگا۔ یہ حکم النہر الفائق میں بحوالے کشف الکبیر اصول ابی الیسر کی طرف منسوب ہے، اسی وجہ سے علامہ ابن نجیم مصریؒ نے بحر الرائق میں ذکر فرمایا ہے کہ فقہاء کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گناہ ترکِ واجب اور ترکِ سنت دونوں پر مرتب ہوتا ہے، کیوں کہ فقہاء نے قول صحیح کے مطابق صلواتِ خمسہ کی سنتوں کو ترک کرنے والے شخص کے گنہگار ہونے کی صراحت فرمائی ہے، اور فقہاء نے باجماعت نماز نہ پڑھنے والے شخص کے بھی گنہگار ہونے کی صراحت فرمائی ہے، حالانکہ قول صحیح کے مطابق باجماعت نماز پڑھنا سنتِ مؤکدہ ہے، ہاں گناہ گناہ میں فرق ہوگا، یعنی ترکِ سنت کا گناہ ترکِ واجب کے گناہ سے کم تر ہوگا، یہی بات ابوالیسر کے کلام میں لحوق اثم یسیر سے کہی گئی ہے۔

ایک مرتبہ سنت چھوڑنے سے گناہ ہوگا؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں فقہاء کی ان ظاہری عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ بھی سنت کو چھوڑنے سے گناہ ہوگا، ترتبِ گناہ کے لئے ترک سنت پر دوم واصرار ضروری نہیں ہے، لیکن تحریر کی شرح 'التقریر والتحریر' سے اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے کہ بلا کسی عذر کے دوام واصرار کے ساتھ سنتوں کے ترک پر گناہ مرتب ہوتا ہے، محض ایک مرتبہ سنت کے ترک سے یا کسی عذر کی بناء پر سنت کے ترک سے گناہ مرتب نہیں ہوتا، اور اسی کو علامہ شامیؒ نے بہ چند وجوہ راجح قرار دیا ہے۔

(۱) خلاصۃ الفتاوی میں اسی کے قریب ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے لئے رفع یدین سنت ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین چھوڑ دے تو گنہگار ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں دو قول ہیں: (۱) بعض حضرات نے فرمایا: گنہگار ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا: گنہگار نہیں ہوگا۔ اور قول مختار یہ ہے ترکِ رفع یدین کا عادی ہوگا تو ہی گنہگار ہوگا، اگر کبھی کبھی چھوڑ دیا ہو تو گنہگار نہیں ہوگا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ سنت کے چھوڑنے سے گناہ نہیں ہوگا، بلکہ دوام واستمرار کے ساتھ ترک سنت پر گناہ کا

ترتب ہوتا ہے۔

(۲) اسی طرح سابق مین سنن وضوء کے ضمن میں مسئلہ گذرا ہے کہ اعضاءِ وضوء کو تین تین مرتبہ دھونا سنت ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص ایک ہی مرتبہ دھونے پر اکتفاء کرے اور اس کا عادی ہوجائے تو گنہگار ہوگا، ہاں، اگر کبھی کبھی تین مرتبہ دھونا چھوڑ دیتا ہے تو گنہگار نہیں ہوگا۔

(۳) اسی طرح شرح کیدانیہ میں کشف الاسرار کے حوالے سے ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا: اصرار اور دوام کے ساتھ سنتوں کو چھوڑنے والوں سے قتل وقتال کیا جائے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں تادیب وتنبیہ اور سرزنش کی جائے۔

سابق میں بحر کے حوالے سے مذکور جزئیات میں ترکِ سنت پر گناہ کے ترتب کا ذکر تو تھا، مگر وہاں اس بات کی صراحت نہیں تھی کہ ایک مرتبہ سنت کے چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے یا علی سبیل الاصرار والدوام سنتوں کو چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے۔

لہٰذا مذکورہ بالا چند مسائل کو ذکر کرنے سے یہ بات معلوم ومتعین ہوجاتی ہے کہ علی سبیل الاصرار والدوام سنتوں کو چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے، محض ایک مرتبہ سنت کو چھوڑنے سے گناہ کا ترتب نہ ہوگا۔

نوٹ: اس سلسلہ میں دوسرا مطلب علامہ شامیؒ نے باب الامامۃ میں قائم فرمایا ہے جس کے ذیل میں اساءت کی یہی وضاحت فرمائی ہے کہ: **الإساءة دون كراهة التحريم وأفحش من كراهة التنزيه۔**

اور اس سلسلہ میں تیسرا مطلب بھی علامہ شامیؒ نے باب ادراک الفریضۃ میں قائم فرمایا جس میں اسی مطلب کا حوالے دیا ہے۔

مطلب في قولهم الإساءة دون الكراهة

(قوله وقالوا إلخ) نص على ذلك في التحقيق وفي التقرير الأكملي من كتب الأصول، لكن صرح ابن نجيم في شرح المنار بأن الإساءة أفحش من الكراهة، وهو المناسب هنا لقول التحرير: وتاركها يستوجب إساءة: أي التضليل واللوم. وفي

التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام، وقد يوفق بأن مرادهم بالكراهة التحريمية والمراد بها في شرح المنار التنزيهية، فهي دون المكروه تحريما وفوق المكروه تنزيها، ويدل على ذلك ما في النهر عن الكشف الكبير معزيا إلى أصول أبي اليسر: حكم السنة أن يندب إلى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق إثم يسير اهـ. و عن هذا قال في البحر: إن الظاهر من كلامهم أن الإثم منوط بترك الواجب أو السنة المؤكدة لتصريحهم بإثم من ترك سنن الصلوات الخمس على الصحيح، و تصريحهم بإثم من ترك الجماعة مع أنها سنة على الصحيح. ولا شك أن الإثم بعضه أشد من بعض فالإثم لتارك السنة المؤكدة أخف منه لتارك الواجب اهـ ملخصا. و ظاهره حصول الإثم بالترك مرة، ويخالفه ما في شرح التحرير أن المراد الترك بلا عذر على سبيل الإصرار، وكذا ما يأتي قريبا عن الخلاصة، وكذا ما مر فی سنن الوضوء من أنه لو اكتفى بالغسل مرة، إن اعتاده أثم وإلا لا، وكذا ما في شرح الكيدانية عن الكشف، وقال محمد في المصرين على ترك السنة بالقتال وأبو يوسف بالتأديب اهـ فيتعين حمل الترك فيما مر عن البحر على الترك على سبيل الإصرار توفيقا بين كلامهم. (شامی:۲/۱۷۰)

مطلب في التبليغ خلف الامام

تبلیغ خلف الامام کا حکم اور طریقہ کیا ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام نماز کا آغاز کرتے وقت تکبیرِ تحریمہ یعنی اللہ اکبر کہے گا تو نماز کے صحیح ہونے کے لئے تکبیر تحریمہ کے ساتھ احرام یعنی دخول فی الصلاۃ کی نیت ضروری ہے، اگر تکبیرِ تحریمہ کے وقت دخول فی الصلاۃ کی نیت نہیں کی، بلکہ فقط اعلام للغائبین (لوگوں کو آگاہ کرنے) ہی کی نیت کی تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، ہاں، اگر امام نے تکبیر تحریمہ کے وقت احرام یعنی دخول فی الصلاۃ اور اعلان للاعلام (یعنی دوسروں کو آگاہ کرنے کے لئے اعلان) دونوں کا قصد کرتا ہے تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور شرعاً یہی مطلوب ہے کہ ان دونوں کا قصد کیا جائے، جب یہ حکم امام کے لئے ہے تو مکبّر اور مبلغ کے لئے بھی یہی حکم رہے گا۔

یہاں علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت اسی تبلیغ خلف الامام کا مسئلہ ذکر کرنا چاہتے

ہیں کہ کیا مبلغ کے لئے بھی امام کی طرح قصدِ احرام واعلام ضروری ہے؟

اور تبلیغ خلف الامام کا کیا حکم ہے؟ اور تبلیغ فی الصلاۃ کا کیا طریقہ رہے گا؟ ان تمام امور سے اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے بحث فرمائی ہے۔

تبلیغ خلف الامام کیا ہے؟

نماز میں تبلیغ یہ ہے کہ امام کی آواز پیچھے مقتدیوں کو پہنچائی جائے تا کہ وہ امام کی اقتداء کرسکیں، اس کی صورت یہ ہے کہ خود مقتدیوں میں سے کوئی شخص مکبّر و مبلغ بنے اور امام کی تکبیرات انتقال کو زور سے ادا کرے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام کی طرح مکبر کے لئے بھی دخول فی الصلاۃ کا قصد کرنا ضروری ہے، لہٰذا اگر مکبر و مبلِّغ نے فقط اعلام اور تبلیغ (آواز پہنچانے) کا قصد کیا اور احرام یعنی دخول فی الصلاۃ کا قصد نہیں کیا تو نہ اس کی نماز صحیح ہوگی، اور نہ ان کی نماز صحیح ہوگی جو مکبر کی تبلیغ سے نماز پڑھتے ہیں، کیوں کہ یہ لوگ ایسے شخص کی اقتدا کر رہے ہیں جو نماز میں داخل ہی نہ تھا، لہٰذا ان کی نماز نہ ہوگی۔ پس اگر وہ نمازیوں کو آواز پہنچانے کی ساتھ تکبیر تحریمہ کے وقت دخول فی الصلاۃ کا قصد کرے تو اس کی اور اس کی تبلیغ سے نماز پڑھنے والے تمام حضرات کی نماز صحیح ہوگی، اور شرعاً مبلِّغ و مکبّر سے یہی مقصود و مطلوب ہے۔

لہٰذا مکبر بھی امام کی طرح 'احرام و اعلام' دونوں کا قصد کرے گا، اسی طرح کی بات شیخ محمد بن محمد الغزی کے فتاوی میں ہیں جو شیخ الشیوخ سے معروف ہے۔

یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مبلغ کے لئے بھی امام کی طرح احرام کی نیت کیوں ضروری ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ شرط یا رکن ہے اور اس کے تحقق کے لئے احرام یعنی دحول فی الصلاۃ کی نیت ضروری ہے، جب یہ امام کے لئے ضروری ہے تو امام کے نائب مبلغ کے لئے بھی ضروری ہے۔

تبلیغ فی الصلاۃ کا طریقہ

مقتدیوں میں سے کوئی شخص مکبر بنے اور امام کی تکبیرات انتقال کو زور سے ادا کرے

۔امام کے تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد مبلغ بھی بقصد احرام و اعلام تکبیر تحریمہ کہے گا اور پھر تمام تکبیرات انتقال امام اور مکبر دونوں کہیں گے، مگر رکوع سے اٹھتے وقت تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ) امام کہے گا اور تحمید (ربنا لک الحمد) مبلغ کہے گا۔ اسی طرح سید احمد حموی کی کتاب **القول البليغ فی حكم التبليغ** میں ہے اور سید محمد السعود نے فتح اللہ المعین میں اس کو ثابت کیا ہے، جو حواشی منلا مسکین اور حاشیۃ ابی السعود سے بھی معروف ہے۔

نوٹ: (۱) سابق میں متابعت کے مسائل میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ متابعت مقارنہ افضل اور سنت ہے، نیز اقتداء کے مسائل میں بدائع میں صراحت ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ تکبیر کہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی افضل ہے۔ اس لئے مکبر و مبلغ کو چاہئے کہ امام کے ساتھ ساتھ تکبیر کہے تا کہ اس کی تکبیر سے اپنی نماز جاری رکھنے والے حضرات امام سے پیچھے نہ رہ جائیں اور سب کو متابعت مقارنہ حاصل ہو جائے۔

(۲) مکبر اور مبلغ کے مسائل میں ابتداءً علامہ شامیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ مبلغ نے اگر فقط اعلام کی نیت کی ہو تو اس کی تحریمہ درست نہ ہوگی، اور اس کی تکبیر سے اقتداء کرنے والے لوگوں کی نماز بھی درست نہ ہوگی۔

اس پر تقریرات رافعی میں یہ اعتراض ہے کہ قصد احرام نہ ہونے کی وجہ سے تکبیر تحریمہ اور نماز درست نہ ہوگی، یہ تو درست ہے، مگر مقتدیوں کی نماز کی عدم شروع اور عدم صحت کا حکم درست نہیں، کیوں کہ اقتداء تو امام کی ہو رہی ہے، مبلغ کی نہیں، اور مقتدیوں نے زیادہ سے زیادہ امام کی نماز شروع ہونے کے بارے میں ایک خبر عادل پر اعتماد کیا ہے جو دیانات میں درست ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ رافعی کی بات تکبیر تحریمہ کی حد تک درست ہے، کیوں کہ اس وقت مقتدی نے نماز شروع نہیں کی ہے، البتہ اس طرح جب نماز شروع ہو جائے، اس کے بعد تکبیراتِ انتقال میں بھی مقتدی حضرات اسی مبلغ کی تکبیر سے اپنی نماز آگے بڑھائیں تو یہ تلقن من الخارج کی وجہ سے مفسد ہونا چاہئے، واللہ اعلم۔

خلاصۂ بحث : یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت امام اور مکبر دونوں کے لئے دخول فی الصلاۃ کی نیت تو ضروری ہے ہی اور ساتھ میں اعلام کا قصد کر لے تو بہت بہتر اور مطلوب شرع ہے، اگر دخول فی الصلاۃ کا قصد نہ کیا تو نماز فاسد ہوجائے گی اور دیگر تکبیرات انتقالیہ میں امام اور مکبر دونوں کے لئے صرف اعلام للغائبین کا قصد کافی ہے، ذکر کی نیت ہونا ضروری نہیں اور اس طرح صرف قصدِ اعلام سے نماز فاسد نہیں ہوگی ،اور تکبیر تحریمہ اور دیگر تکبیراتِ انتقالیہ کے حکم میں فرق بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بغرض اعلام تسبیح وتکبیر مفسداتِ صلاۃ میں سے نہیں؛ جیسے کہ نماز میں امام کے سہو پر تنبیہ کرنے کے لئے شریعت نے تسبیح وتحمید کرنے کا حکم دیا ہے،جس میں تکبیر سے فقط اعلام ہی مقصود ہوتا ہے، اور اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی ،اسی طرح یہاں تکبیرات انتقالیہ میں صرف اعلام ہی کے قصد سے نماز فاسد نہیں ہوگی، گرچہ یہاں بھی قصدِ ذکر اور اعلام دونوں مطلوب ہے،مگر ذکر کا قصد نہ کرنا اور صرف اعلام کا قصد کرنا مفسد صلاۃ نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، **تنبيه ذوي الأفهام على حكم التبليغ خلف الامام.**

<u>دو خاص اور اہم مسئلے</u>

اس کے بعد علامہ شامیؒ ایک نیا مسئلہ درمیان میں ذکر فرماتے ہیں کہ امام تکبیر تحریمہ میں اگر رکوع کی نیت کر لے تو یہ تکبیر شروع فی الصلوۃ کے لئے کافی ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ کا تعلق ہمارے مطلب 'تبلیغ فی الصلاۃ' سے نہیں، اس لئے ہم اس کو ترک کر رہے ہیں، اس کے بعد مبلغ کے لئے دو خاص مسئلہ ذکر فرماتے ہیں:

(۱) نماز میں امام کے لئے ضرورت سے زیادہ جہر آواز کا پھیلاؤ مکروہ ہے تو مبلغ و مکبر کے لئے بھی ضرورت سے زیادہ آواز سے تبلیغ کرنا مکروہ ہے۔

(۲) اور حاشیہ ابی السعود (فتح اللہ المعین) میں ہے کہ جب امام کی تکبیروں کی آواز پیچھے مقتدیوں تک پہنچ جاتی ہو تو پھر بلا کسی ضرورت کے تبلیغ فی الصلاۃ مکروہ ہے، یعنی بغیر کسی

ضرورت کے تکبیر کہنے کے لئے لوگوں کو کھڑا کر دینا مکروہ و بدعت ہے۔ (اسی طرح ہمارے زمانے میں مائک اور لاؤڈ اسپیکر کو بلاضرورت استعمال کرنا خلاف اولی اور کراہت سے کم نہیں، ہاں اگر نمازی زیادہ ہو اور دور تک آواز پہنچانے کی ضرورت ہو تو لاؤڈ اسپیکر کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن نمازیوں کی تعداد قلیل ہو تو بلاضرورت مائک کا استعمال کرنا کراہت سے خالی نہیں، اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوریؒ فتاوی رحیمیہ (۲/ ۲۹۲) میں رقم فرماتے ہیں: جب امام کی آواز مقتدیوں تک پہنچ جاتی ہے تو مائک میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہوگا، ورنہ مکروہ تنزیہی۔)

السیرۃ الحلبیۃ میں ہے کہ بلا کسی ضرورت کے تبلیغ فی الصلاۃ بدعتِ منکرہ یعنی مکروہ ہے ہاں ضرورت ہو تو تبلیغ فی الصلاۃ مستحب ہے۔

اور امام طحاوی سے منقول ہے کہ جب مقتدی حضرات کو امام کی آواز پہنچ رہی ہو پھر بھی مؤذن و مبلغ آواز پہنچائے تو اس کی نماز فاسد ہے، کیوں کہ اس کی ضرورت و حاجت نہیں ہے، مگر شیخ ابو السعود فرماتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد ہونے کی کوئی وجہ و علت موجود نہیں، اس لئے کہ یہاں مبلغ کے فعل کی انتہا یہی ہے کہ دوران نماز صیغۂ ذکر و تکبیر میں اپنی آواز بلند کی ہے اور یہ کوئی مفسدِ صلاۃ امر نہیں ہے، علامہ حموی فرماتے ہیں: میرے خیال میں امام طحاوی سے منقول یہ روایت طحاوی پر جھوٹ و افتراء ہے، کیوں کہ یہ روایت قواعدِ شرعیہ و فقہیہ کے خلاف ہے۔

مطلب في التبليغ خلف الإمام

ثم اعلم أن الإمام إذا كبر للافتتاح فلا بد لصحة صلاته من قصده بالتكبير الإحرام، وإلا فلا صلاة له إذا قصد الإعلام فقط، فإن جمع بين الأمرين بأن قصد الإحرام والإعلان للإعلام فذلك هو المطلوب منه شرعا، وكذلك المبلغ إذا قصد التبليغ فقط خاليا عن قصد الإحرام فلا صلاة له ولا لمن يصلي بتبليغه في هذه الحالة لأنه اقتدى بمن لم يدخل في الصلاة، فإن قصد بتكبيره الإحرام مع التبليغ للمصلين فذلك هو المقصود منه شرعا، كذا في فتاوى الشيخ محمد بن محمد

الغزي الملقب بشيخ الشيوخ. ووجهه أن تكبيرة الافتتاح شرط أو ركن فلا بد في تحققها من قصد الإحرام أي الدخول في الصلاة.

وأما التسميع من الإمام والتحميد من المبلغ وتكبيرات الانتقالات منهما إذا قصد بما ذكر الإعلام فقط فلا فساد للصلاة، كذا في 'القول البليغ في حكم التبليغ' للسيد أحمد الحموي، وأقره السيد محمد أبو السعود في حواشي مسكين. والفرق أن قصد الإعلام غير مفسد كما لو سبح ليعلم غيره أنه في الصلاة. ولما كان المطلوب هو التكبير على قصد الذكر والإعلام، فإذا محض قصد الإعلام فكأنه لم يذكر، وعدم الذكر في غير التحريمة غير مفسد. وقد أشبعنا الكلام على هذه المسألة في رسالتنا المسماة تنبيه ذوي الأفهام على حكم التبليغ خلف الإمام هذا وسيأتي في أول الفصل أنه لو نوى بتكبيرة الإحرام تكبيرة الركوع لغت نيته وصح شروعه لأن المحل له، ومقتضاه أنه لو نوى بها الإعلام صح أيضا، على أن الصحيح أنها شرط لا ركن، والشرط يلزم حصوله لا تحصيله، لكن سيأتي جوابه، ثم هذا كله إذا قصد الإعلام بنفس التكبيرة، أما إذا قصد بها التحريمة وقصد بالجهر بها الإعلام، بأن كان لولا الإعلام لم يجهر وأنه يأتي بها ولو لم يجهر فهو المطلوب كما مر، والزائد على قدر الحاجة كما هو مكروه للإمام يكره للمبلغ.

وفي حاشية أبي السعود: واعلم أن التبليغ عند عدم الحاجة إليه بأن بلغهم صوت الإمام مكروه. وفي السيرة الحلبية: اتفق الأئمة الأربعة على أن التبليغ حينئذ بدعة منكرة أي مكروهة وأما عند الاحتياج إليه فمستحب، وما نقل عن الطحاوي: إذا بلغ القوم صوت الإمام فبلغ المؤذن فسدت صلاته لعدم الاحتياج إليه فلا وجه له إذ غايته أنه رفع صوته بما هو ذكر بصيغته. وقال الحموي: وأظن أن هذا النقل مكذوب على الطحاوي فإنه مخالف للقواعد اهـ (شامی: ۲/۱۷۱)

مطلب: الفارسية خمس لغات

فارسی پانچ مختلف لغات کا نام ہے:

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ فارسی کی پانچ لغات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں:

علامہ ابراہیم حلبی نے حاشیۃ الحلبی علی الدر المختار (تحفۃ الاخیار) میں ابن کمال پاشا کے حوالے سے بطور فائدہ یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ فارسی کی پانچ لغات ہیں:

(۱) فہلویۃ: (پہلوی)۔ اس زبان کو بادشاہ اور امراء اپنی مجالس میں بولتے تھے۔

(۲) دریۃ: اس زبان کو بادشاہ کے دروازے پر کھڑے رہنے والے دربان بولتے تھے۔ (دری)

(۳) فارسیۃ: اس زبان کو فارس کے علماء اور مجوس کے حاکم اور جو شخص ان کے درجے کا ہوتا وہ بولتا تھا۔

(۴) خوزسیۃ: یہ خوزستان کی لغت ہے، اس کو بادشاہ اور اشراف قسم کے لوگ بیت الخلاء اور حمام میں برہنہ ہونے کے وقت بولتے تھے۔

(۵) سریانیۃ: یہ سوریانی کی طرف منسوب ہے اور وہ عراق ہے۔

تتمہ:

پہلوی: زمانے کے ساتھ ساتھ فارسی قدیم کے الفاظ وتراکیب میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ پہلوی زبان کی صورت میں ظاہر ہوئیں اور پہلوی موجودہ فارسی میں بدل گئی، چنانچہ اس زبان کو پہلوی کے بجائے درمیانی پارسی بھی کہتے ہیں، کیوں کہ یہ زبان قدیم پارسی اور موجودہ فارسی کی درمیانی کڑی ہے، پہلوی کی دو شاخیں ہیں۔ ایک پہلوی شمالی و مشرقی اور دوسری پہلوی جنوبی، ساسانی زمانے کی تمام تصانیف پہلوی جنوبی میں لکھی گئی ہیں، پہلوی کا مادہ 'پہلو' ہے، یہ اس قوم کا نام تھا جس نے دو سو پچاس (ق م) میں خراسان سے بڑھ کر یونانیوں کو مغلوب کیا تھا۔

بعض محققین کا کہنا ہے کہ پہلوی زبان صوبہ 'پرتو' یا 'پارتھیا' کی زبان تھی اور یہیں سے اٹھ کر اشکانیوں نے یونانیوں کو مغلوب کیا، لفظ 'پرتو' کے متعلق اندازہ ہے کہ یہ 'پرتو' یا 'پرتوا' سے 'پرہاذ' بنا اور بعد ازاں 'پہلاؤ' اور 'پہلاوا' مشہور ہوا۔ اسی نسبت سے وہاں کی زبان 'پہلوی' کہلائی۔ پہلوی زبان صوبہ 'پرتو' یا 'پارتھیا' سے نکل کر پورے ایران کی زبان بن گئی۔ اس زبان اور موجودہ فارسی میں زیادہ فرق نہیں ہے اس لیے اسے 'فارسی میانہ' بھی کہتے ہیں ایران اور اصفہان اس زبان کے بڑے بڑے مرکز تھے، پہلوی اور فارسی میں

بنیادی فرق الفاظ کا نہیں رسم الخط کا ہے جسے ہزوارش کہتے ہیں۔

دری: فارسی زبان کا لفظ بمعنی درباری (زبان) مشتق از 'در'۔عرب مصنفین مثلا المقدسی، یاقوت،اورابن ندیم الفہرست کے ہاں دری زبان (نیز فارسی دری) کو(ساسانی) دربار کی بول چال اور خط وکتابت کی زبان بتایا گیاہے، یہ سرکاری اورادبی زبان بھی تھی، اسلامی حکومت کے تین سو برس بعد اسے ایران میں عربی رسم الخط میں لکھاجانے لگا، اور وہ 'فارسی' یا 'پارسی نو' کہلانے لگی۔(دائرۂ معارف اسلامیہ: ۹/ ۲۹۲) بقول ابن المقفع یہ مداین کےشہروں کی زبان ہے۔

خوذی:عرب جغرافیہ نویسیوں کے مطابق خوزستان کی حدود یہ ہیں: مغرب کی سمت میں واسط کا ضلع اور دور الراسبی، جنوب کی طرف عبادان سے لے کر مہربان تک ساحل سمندر، مشرق کی طرف فارس اورعراق عجم (یہاں دریائے طاب حد فاصل بناتا ہے) اور شمال کی طرف دریائے کرخہ اور کوہستان لور، عام طور پر وہ لوگ فارسی اورعربی زبان میں گفتگوکرتے تھے، اس کےعلاوہ ان کی دوسری زبان خوزی تھی، جونہ عبرانی ہے نہ سریانی، نہ عربی، نہ فارسی۔(دائرۂ معارف اسلامیہ :۹/ ۷۴ومعجم البلدان)

سریانی:عبداللہ المقفع کےقول کےمطابق سریانی زبان میں غلام گفتگوکرتے تھے۔

فارسی: زبان میں موبد(دانشمند) اورعلماء وغیرہ کےقبیل کےلوگ کلام کرتے ہیں اور یہ اہل فارس کی زبان ہیں۔

مطلب الفارسية خمس لغات

وأفاد ح عن ابن كمال أن الفارسية خمس لغات: فهلوية، كان يتكلم بها الملوك في مجالسهم: ودرية يتكلم بها من بباب الملك. وفارسية يتكلم بها الموابذة. ومن كان مناسبا لهم. وخوزسية، وهي لغة خوزستان، يتكلم بها الملوك والأشراف في الخلاء و موضع الاستفراغ وعند التعري للحمام. وسريانية منسوبة إلى سوريان، وهو العراق. (شامی: ۲/۱۸۳)

مطلب في حكم القراءة بالفارسية أو التوراة أو الانجيل

نماز میں غیر عربی میں قراءت کرنے کا کیا حکم ہے؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں فارسی میں قراءت کی یا قرآن کی جگہ انجیل یا توریت پڑھی تو اگر وہ کوئی قصہ تھا تو نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر وہ کوئی ذکر تھا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اسی مسئلہ کے ساتھ صاحبِ بحر نے قراءت شاذہ کو ملحق کردیا ہے، یعنی نماز میں قراءت شاذہ پڑھی تو اگر وہ مقامِ قصص سے پڑھی تو نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر مقامِ ذکر وتنزیہہ سے پڑھی ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، قراءت شاذہ کا حکم آگے مستقل بحث کے تحت آئے گا، انشاءاللہ۔

علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ اسی مسئلہ کو مزید واضح ومنقح کرنے کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے، اولاً یہ بات جان لیں کہ قراءت فی الصلاۃ کے متعلق اصل حکمِ شرع یہ ہے کہ عربی قرآن کریم کی تلاوت کی جائے، اگر کوئی شخص عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں قرآن کریم کا ترجمہ اردو، فارسی وغیرہ کسی زبان میں نماز کے اندر قراءت کرے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بلاعذر جائز نہیں، امام صاحب کے نزدیک درست ہے، البتہ فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے، اسی پر اعتماد ہے اور یہی مختار اور اصح ہے، بناء بریں عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کرنا قطعاً جائز نہیں ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ کوئی آدمی پوری قراءت غیر عربی میں کرے اور اگر کوئی آدمی ما تجوز بہ الصلاۃ قراءت عربی میں کرنے کے ساتھ بقیہ قراءت غیر عربی میں کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

اس مقام پر در المختار میں مذکور مسئلہ گرچہ مطلق ہے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ فتح القدیر کے بیان کے مطابق یہ مسئلہ مطلق قراءت کا نہیں، کیوں کہ اس میں قصہ و

ذکر کی تفصیل پر حکم کا مدار نہیں، بلکہ یہ تفصیل اوپر مذکورہ دوسری صورت (ما تجوز بہ الصلاۃ عربی قراءت کے بعد غیر عربی قراءت) کی صورت میں نماز کے فساد و عدم فساد کے متعلق صاحبین کا مسلک بیان کرنے میں احناف کی کتابوں میں پائے جانے والے اختلاف کے درمیان تطبیق و توفیق ہے۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ما تجوز بہ الصلاۃ عربی قراءت کے بعد غیر عربی میں قراءت کرے تو اس کے متعلق ہدایہ میں ہے کہ نماز بالاتفاق فاسد نہیں ہوگی، البتہ امام صاحبؒ کے نزدیک عربی و غیر عربی دونوں حصے قراءت کے طور پر معتبر ہوں گے، جب کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک غیر عربی حصہ بطور قراءت معتبر ہونہ ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

والخلاف فی الاعتداد ولا خلاف فی أنہ لا فساد.

گویا صاحبِ ہدایہ علامہ مرغینانی کے قول کے مطابق اس صورت میں صاحبینؒ کا مسلک بھی عدمِ فساد کا ہے، جبکہ اسی صورت کے متعلق علامہ نجم الدین نسفی اور قاضی خان نے صاحبینؒ کا مسلک فساد کا بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ صاحب فتح القدیر صرف ان دونوں قول میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں مذکور (صاحبینؒ کے عدم فساد کا) مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ اس نے ذکر و تنزیہیہ کے مقام سے غیر عربی میں پڑھا ہو، چونکہ اس صورت میں فقط ذکر ہے جو مفسد نہیں اور اگر اسی صورت میں ما تجوز الصلاۃ عربی میں قراءت کے بعد مقام قصص و امر و نہی سے غیر عربی میں پڑھا تو نماز فاسد ہوگی اور علامہ نسفی اور قاضی خانؒ کے کلام میں یہی صورت مذکور ہے۔ اور اگر پوری قراءت غیر عربی میں کرتا ہے تو صاحبین کے نزدیک مکان قصص و ذکر کی تفصیل نہیں بلکہ مطلقاً نماز فاسد ہوگی، کیوں کہ پوری نماز قراءت سے خالی ہے۔

خلاصۂ کلام:

◆ پوری قراءت عربی یا غیر میں۔

(۱) پوری قراءت عربی میں ہو۔

- نماز بالاتفاق درست ہوگی۔

(۲) پوری قراءت غیر عربی میں مکان قصص وامر و نہی سے ہو۔

- امام صاحب کے نزدیک درست ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی

(۳) پوری قراءت غیر عربی میں مکان ذکر وتنزیہہ سے ہو۔

- امام صاحب کے نزدیک درست ہوگی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی البتہ صاحبینؒ کے نزدیک وجہِ فساد الگ ہوسکتی ہے، دوسری صورت میں تکلم بکلام غیر قرآن کی وجہ سے اور تیسری صورت میں ذکر تو مفسد نہیں، البتہ اخلاء الصلاۃ عن القراءۃ کی وجہ سے نماز فاسد ہوگی۔

◆ ماتجوز بہ الصلاۃ قراءت عربی میں کرنے کے بعد۔

(۴) مکان قصص وامر و نہی سے غیر عربی میں قراءت۔

- امام صاحب کے نزدیک نماز درست ہوگی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔

(۵) مکان ذکر وتنزیہہ سے غیر عربی میں قراءت کی۔

- امام صاحب کے نزدیک نماز درست اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی درست ہوگی۔

فتح القدیر، بحر اور نہر کے مطابق صاحبِ ہدایہ وعلامہ نسفی اور قاضی خان کا کلام انہی دوصورتوں یعنی چوتھی اور پانچویں کے متعلق ہے، البتہ علامہ نسفی اور قاضی خان کی مراد فقط چوتھی صورت ہے اور صاحب ہدایہ کی عبارت فقط پانچویں صورت کے متعلق ہے۔

چنانچہ بحر الرائق میں ہے:

وفی الهداية والخلاف فی الجواز إذا اكتفى به ولا خلاف فی عدم الفساد

حتى إذا قرأ معه بالعربية قدر ماتجوز به الصلاة جازت صلاته وفى فتاوى قاضيخان: أنها تفسد عندهما والتوفيق بينهما بحمل ما فى الهداية على ما إذا كان ذكرا أو تنزيها۔۔۔ وبحمل ما فى الفتاوى على ما إذا كان المقروء من مكان القصص والأمر والنهى كالقراءة الشاذه۔۔۔ الخ (۵۳۶/۱ زكريا)

مطلب في حكم القراءة بالفارسية أو التوراة والإنجيل

فروع قرأ بالفارسية أو التوراة أو الإنجيل إن قصة تفسد، وإن ذكرا لا (الدر المختار)

(قوله قرأ بالفارسية) أي مع القدرة على العربية (قوله أو التوراة إلخ) بالنصب عطفا على المفعول قرأ المحذوف وهو القرآن ح (قوله إن قصة إلخ) اختار هذا التفصيل في الفتح توفيقا بين القولين وهما ما قاله في الهداية من أنه لا خلاف في عدم الفساد إذا قرأ معه بالعربية ما تجوز به الصلاة. وما قاله النجم النسفي وقاضي خان من أنها تفسد عندهما فقال في الفتح: والوجه إذا كان المقروء من مكان القصص والأمر والنهي أن تفسد بمجرد قراءته لأنه حينئذ متكلم بكلام غير قرآن، بخلاف ما إذا كان ذكرا أو تنزيها فإنها تفسد إذا اقتصر على ذلك بسبب إخلاء الصلاة عن القراءة اهـ وتبعه في البحر وقواه في النهر فلذا جزم به الشارح. (شامى ۱۸۵/۲)

مطلب في حكم القراءة بالشاذ

نماز میں قراءت شاذہ پڑھنے کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے غیر عربی زبان میں قراءت فی الصلاۃ کے ساتھ ہی نماز میں قراءت شاذہ کے متعلق بھی یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ صاحبِ بحر علامہ ابن نجیم مصریؒ نے قراءت شاذہ کو غیر عربی میں قراءت فی الصلاۃ کے حکم کے ساتھ ملحق کر دیا ہے، یعنی نماز میں قراءت شاذہ پڑھی تو اگر وہ مقام قصص وامر ونہی سے پڑھی ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر مقامِ ذکر و تنزیہیہ سے پڑھی ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

لیکن نہر الفائق میں ہے کہ زیادہ موجہ اور مدلل بات یہ ہے کہ قراءت شاذہ نماز کو

فاسد ہی نہیں کرتی اور نہ قرآءتِ واجب سے کفایت کرتی ہے، جیسے قرآن کا ہجے کر کے پڑھنا۔ مثلاً کوئی اس طرح پڑھے: ا،ل، ح،م، د،ل،ل،ہ کہ یہ نماز کے لئے مفسد بھی نہیں ہے اور قراءتِ واجب سے کفایت بھی نہیں کرے گا۔

اسی مسئلہ کو یہاں علامہ شامیؒ نے **مطلب فی حکم القراءۃ بالشاذ** کے تحت مزید تفصیل سے ذکر فرمایا ہے۔ قراءت شاذ کو نماز میں پڑھنا کیسا ہے؟ اور نماز میں غیر عربی میں قراءت کا جو حکم ہے وہی حکم قراءت شاذ کا رہے گا یا اس میں فرق ہے؟

قراءۃ شاذہ کسے کہتے ہیں؟ اور احناف کا موقف کیا ہے؟

اصطلاح میں قراءۃ شاذہ سے مراد وہ قراءت ہے جو قراءاتِ عشرۃ متواترہ کے علاوہ اور ائمۂ قراء کے ضوابطِ اصولیہ کے خلاف ہو۔

نماز میں احناف کے نزدیک جو حکم فارسی میں قراءت کرنے کا ہے وہی حکم قراءت شاذہ کی تلاوت کا ہے اور فارسی میں قراءت کے بارے میں احناف کا موقف یہ ہے کہ جو شخص عربی میں قراءت کرنے سے عاجز نہ ہو، اس کے لئے فارسی میں قراءت کرنا قطعاً جائز نہیں ہے، اسی طرح نماز میں قراءتِ شاذہ کی تلاوت بھی جائز نہیں ہے، لہٰذا اگر قراءتِ شاذہ کو نماز میں مقامِ قصص سے پڑھا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر مقامِ ذکر و تنزیہہ سے پڑھا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، علامہ شامیؒ کے بقول قراءتِ شاذہ سے نماز کے فساد و عدمِ فساد کے دو متضاد قولوں میں تطبیق کی یہی شکل ہے۔

صاحب نہر کی رائے

لیکن النہر الفائق میں علامہ سراج الدین حنفیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک نماز میں غیر عربی یعنی فارسی قراءت کے حکم اور قراءت شاذہ پڑھنے کے حکم کے درمیان فرق ہے، گویا صاحبِ نہر کو قراءتِ شاذہ کو فارسی قراءت کے ساتھ ملحق کرنے پر اعتراض ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت سے نماز فاسد ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ فارسی اصلاً قرآن نہیں ہے، کیوں کہ عرفِ شرع میں قرآن کا اطلاق صرف عربی ہی پر

ہوتا ہے، لہٰذا جب قرآن فارسی میں مقامِ قصص سے پڑھے گا تو ایسا شخص متکلم بکلام الناس ہوگا، جو مفسد صلوۃ ہے، برخلاف قراءت شاذہ، کیوں کہ وہ عربی ہے، اور قرآن بھی ہے، البتہ اس کے قرآن ہونے میں شک ہے، پس فارسی کی طرح قراءتِ شاذہ قرآنیت سے بالکلیہ خارج نہیں، اس لیے اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے، چاہے مقامِ قصص سے پڑھا ہو، چوں کہ گو وہ قرآن نہیں مگر یہ ذکر تو ہے اور اس بارے میں فقہاءِ احناف نے قراءت شاذہ سے عدم فساد پر اتفاق بھی نقل فرمایا ہے، چوں کہ قراءت شاذہ کی قرآنیت مشکوک ہے، اور بالکلیہ فارسی کی طرح نہیں ہے کہ نماز فاسد ہو جائے، اس لئے صاحب نہر فرماتے ہیں کہ شمس الائمہ کے قولِ فساد کی تاویل میں وہی بات بہتر ہے، جو محیط میں ہے کہ فسادِ صلوۃ اس صورت میں ہے جب فقط قراءتِ شاذہ پر اکتفاء کرے اور ماتجوز بہ الصلاۃ کی مقدار قراءت متواترہ نہ پڑھے، یعنی فساد کی وجہ نماز کا قراءت متواترہ سے خالی ہونا ہے، نہ کہ قراءت شاذہ۔ صاحب نہر کی بات ختم ہوئی۔

صاحب نہر پر علامہ شامیؒ کا اعتراض

صاحب نہر کی اس تفصیل پر علامہ شامیؒ اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرآن صرف وہی ہے جس میں کسی قسم کا شک نہ ہو، اور نماز میں یا تو قراءت ہوتی ہے یا ذکر و دعا، اس کے علاوہ ہر چیز نماز میں قطعی طور پر ممنوع ہے، اور جو قراءتِ شاذہ مقامِ قصص سے پڑھی جائے اور اس کی قرآنیت بھی ثابت نہ ہو؛ وہ نہ تو قراءت قرار پانے کے لائق ہے اور نہ ہی اسے ذکر کہا جا سکتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں قرآءتِ شاذہ کی وجہ سے نماز فاسد ہوگی۔

پس اگر قراءت شاذہ مقامِ ذکر سے پڑھی جائے تو اگر چہ وہ قرآن نہیں ہے، لیکن اس کے ذکر ہونے کی وجہ سے وہ کلام الناس بھی نہیں اور نماز کلام فی الصلاۃ سے فاسد ہوتی ہے، ذکر سے نہیں، اس لیے اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہوا کہ قراءتِ شاذہ مقامِ قصص سے ہو تو کلام الناس کی طرح ہے، اور مقامِ ذکر سے ہو تو ذکر کی طرح ہے۔

اور اس اعتبار سے انہوں نے چند صورتیں ذکر فرمائی:

(۱)(۲) **وماکان قصۃ ولم تثبت قرآنیتہ لم یکن قراءۃ ولا ذکراً فیفسد، بخلاف ما إذا کان ذکراً فانه وإن لم تثبت قرآنیته لم یکن کلاماً لکونه ذکراً۔** یعنی پوری قراءت مقامِ قصص سے قراءتِ شاذہ میں پڑھی یا ماتجوز بہ الصلاۃ قراءتِ متواترہ پڑھنے کے ساتھ کچھ حصہ مقامِ قصص سے قراءتِ شاذہ میں پڑھا تو نماز فاسد ہوگی۔ پہلی صورت میں فساد کی دو وجہیں ہوں گی، قراءتِ شاذہ مقامِ قصص سے 'کلام' کے معنی ہے، جو فی نفسہ مفسدِ صلاۃ ہے، اور نماز بھی قراءت سے خالی رہی۔ جب کہ دوسری صورت میں قراءتِ شاذہ بہ حکم کلام ہونے کے نماز کے لیے مفسد ہوگی۔ ہاں اگر وہ مقامِ ذکر سے پڑھے تو گرچہ اس کی قرآنیت ثابت نہیں، مگر ذکر پر مشتمل ہونے کے سبب وہ 'کلام الناس' نہیں، اس لیے مفسد نہ ہوگی۔ نمبر تین اور چار میں یہی صورت آرہی ہے۔

(۳) **لکن إن اقتصر علیه تفسد۔** یعنی اگر پوری قراءت، قراءتِ شاذہ مقامِ ذکر سے پڑھے، یعنی اسی پر اکتفاء کرے تو گرچہ کلام الناس والا مفسد یہاں متحقق نہیں ہوتا، مگر نماز قراءت سے خالی رہے گی، اس لیے نماز اخلاء الصلاۃ عن القراءۃ کی وجہ سے فاسد ہوگی

(۴) **وإن قرء معه من المتواتر ماتجوز به الصلاۃ فلا۔** یعنی دوسری صورت کے برخلاف اگر کسی نے قراءتِ متواترہ کے ساتھ کچھ حصہ قراءتِ شاذہ میں مقامِ ذکر سے پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ شرطِ صحت ماتجوز بہ الصلاۃ قراءتِ متواترہ موجود ہے، اور جو قراءتِ شاذہ پڑھی گئی وہ مقامِ ذکر سے ہونے کے سبب مفسدِ صلاۃ نہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بحر الرائق میں بھی یہی تطبیق دی گئی ہے۔ اور اسی پر محیط کے کلام کو محمول کیا جائے گا، یعنی صاحبِ نہر تو محیط کے کلام سے مطلقاً قراءتِ شاذہ کو غیر مفسد ہونے پر محمول کرتے ہیں، (ہاں فقط قراءتِ شاذہ کی صورت میں اخلاء الصلاۃ عن القراءۃ کے سبب فساد کا حکم امر آخر ہے) جب کہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ محیط کے کلام کو مذکورہ توفیق کے مطابق مقامِ قصص اور مقامِ ذکر والی تفصیل پر محمول کرنا چاہیے اور قراءتِ شاذہ کو انہوں

نے جوغیر مفسد قرار دیا ہے اس سے مراد فقط ذکر وحمد پر مشتمل حصہ کی قراءت ہے۔

النہر الفائق پر شامی کے اس نقد و تفصیل کا مطلب-جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا- یہ ہے کہ: قراءتِ شاذہ مقامِ قصص سے ہو تو کلام الناس کی طرح ہے اور مفسدِ صلاۃ ہے، اور مقامِ ذکر سے ہو تو ذکر کی طرح ہے۔ اور اسی بنیاد پر علامہ شامی نے قراءتِ شاذہ مقامِ قصص سے، قراءتِ متواترہ کے ساتھ ہونے کے باوجود فسادِ صلاۃ کا حکم لگایا ہے۔

مگر صاحب نہر کی طرف سے علامہ رافعیؒ نے یہ کہہ کر دفاع کیا ہے کہ

اگر یوں کہا جائے کہ قراءتِ شاذہ سے نماز کا عدمِ فساد اس کے غیر قرآن ہونے میں شک کی بناء پر ہے (چاہے مقامِ قصص سے ہو، کیوں کہ اس کے کلام الناس ہونے میں بھی شک ہے) اور قراءت شاذہ کا قراءت متواترہ کی طرف سے کافی نہ ہونا قرآنیتِ شواذ میں شک کی بناء پر ہے، تو صاحب نہر پر وارد اعتراض رفع ہو جاتا ہے۔

یعنی قراءتِ شاذہ کی قرآنیت میں شک سب کو مسلم ہے، اور شک کے سبب سے اگر اس کی قرآنیت مسلم نہیں تو اسی سبب سے اس کا 'کلام الناس' ہونا بھی یقینی نہیں۔ جب کہ علامہ شامیؒ کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مقامِ قصص سے قراءتِ شاذہ کو من کل وجہ کلام الناس قرار دیتے ہیں۔ جو یقیناً درست نہیں۔

خلاصۂ بحث:

خلاصہ یہ ہوا کہ قراءت شاذہ سے فریضۂ قراءت ادا نہ ہوگا اور مقام ذکر سے قراءت شاذہ پڑھنے سے نماز فاسد بھی نہیں ہوتی، بلکہ نماز میں ما تجوز بہ الصلوۃ کی مقدار قراءتِ متواترہ نہ پڑھنے سے نماز فاسد ہوتی ہے، ان تصریحات کی روشنی میں احناف کا یہ موقف سامنے آتا ہے:

(۱) نماز میں قراءت شاذہ کی تلاوت قطعاً جائز نہیں ہے۔

(۲) ممانعت کے باوجود اگر کوئی شخص نماز میں قراءت شاذہ کی تلاوت کر لے تو اس سلسلہ میں تفصیل ہے، جو ذیل میں مذکور ہے:

(الف) اگر کوئی فرض قراءت میں صرف قراءتِ شاذہ پڑھے، ساتھ میں ماتجوز بہ الصلوۃ مقدار قراءتِ متواترہ نہ پڑھے تو اس صورت میں بہر حال نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ قراءتِ شاذہ مقامِ قصص وامر ونہی سے پڑھے یا مقامِ ذکر سے پڑھے۔

(ب) اگر فرض قراءت میں قراءت شاذہ کے ساتھ ساتھ ماتجوز بہ الصلوۃ مقدار قراءتِ متواترہ پڑھے تو اس صورت میں بہر حال نماز صحیح ہو جائے گی۔ خواہ قراءت شاذہ کا مضمون، قصہ و امر و نہی کا ہو یا ذکر و تسبیح و تہلیل کا۔ یہ صاحبِ نہر کا کہنا ہے اور رافعی کی وضاحت کے بعد یہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ علامہ شامیؒ کی تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ قراءتِ شاذہ مقامِ قصص سے ہو تو کلام الناس ہونے کی وجہ سے مفسد ہوگی، چاہے قراءتِ متواترہ کے ساتھ اس کو پڑھا جائے۔

نوٹ:

صاحبِ نہر اور علامہ رافعی کے کلام کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قراءتِ شاذہ کسی صورت میں بذاتِ خود مفسدِ صلاۃ نہیں۔ اور یہ بات اس لیے قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ قراءتِ شاذہ کا مضمون قصص پر مشتمل ہو تب بھی اس کا 'کلام الناس' ہونا یقینی نہیں، بلکہ جس طرح قرآنیت میں شک ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی مشکوک مانا جائے گا، اور اس صورت میں یہ قراءت مفسدِ صلاۃ نہیں، جب کہ علامہ شامیؒ نے قصص کے مضمون پر مشتمل قراءتِ شاذہ کو من کل وجہ کلام الناس قرار دے کر اس کو مفسد مانا ہے۔

اس مقام پر محیط برہانی میں عدمِ فساد کی تاویل میں تحریر ہے کہ: **أما لا تفسد صلاته لأنه إن لم يثبت ذلك قرآنا ثبت قراءة شاذة والمقروء إذا كان قراءة شاذة لا يوجب فساد الصلاة** (محیط برہانی: ۲/ ۷۰) یعنی قراءتِ شاذہ گرچہ قرآن نہیں، مگر پھر بھی اس کی قراءت متحقق ہوئی ہے اور قراءتِ شاذہ کی قراءت مفسدِ صلاۃ نہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عدمِ فساد کی تاویل وتعلیل میں صاحبِ محیط نے کوئی صحیح اور محقق وجہ ذکر نہیں فرمائی، یا مناسب تعبیر اختیار کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ قراءتِ شاذہ میں

قرآنیت کا عدمِ ثبوت ماننے کے بعد، ثبوتِ قراءت مان کر اس کو غیر مفسد کہنا تحقیقی بات نہیں، تحقیقی بات وہی ہے جو صاحبِ نہر نے کہی ہے اور علامہ رافعی نے اس کو منقح فرمایا ہے کہ جس طرح قراءتِ شاذہ کی قرآنیت میں شک ہے اسی طرح اس کا کلام الناس ہونا بھی مشکوک ہے، پس مفسدِ صلاۃ (کلام الناس) کا تحقق نہیں ہوتا اس لیے نماز فاسد نہ ہوگی۔ نیز اس مقام پر محیط برہانی کے کلام کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ قراءت بالفارسیہ کی طرح مقامِ قصص اور مقامِ ذکر کی تفصیل قراءتِ شاذہ میں جاری نہیں کرتے۔ نیز وہ صاحبِ نہر کی طرح قراءتِ شاذہ سے عدمِ فسادِ صلاۃ کے قائل تو ہیں، مگر فقط مقامِ قصص سے پڑھنے کی صورت میں عدمِ فساد کی تعلیل وتوجیہ کو مناسب لفظوں میں تعبیر نہیں کر پائے ہیں۔ واللہ اعلم۔

مطلب في حكم القراءة بالشاذ

(قوله وألحق به في البحر الشاذ) أي فجعله على هذا التفصيل توفيقا بين القول بالفساد به والقول بعدمه (قوله لكن في النهر إلخ) حيث قال: عندي بينهما فرق، وذلك أن الفارسي ليس قرآنا أصلا لانصرافه في عرف الشرع إلى العربي، فإذا قرأ قصة صار متكلما بكلام الناس، بخلاف الشاذ فإنه قرآن إلا أن في قرآنيته شكا فلا تفسد به ولو قصة، وحكوا الاتفاق فيه على عدمه فالأوجه ما في المحيط من تأويله قول شمس الأئمة بالفساد بما إذا اقتصر عليه اهـ أي فيكون الفساد لتركه القراءة بالمتواتر لا للقراءة بالشاذ، لكن يرد عليه أن القرآن هو ما لا شك فيه، وأن الصلاة يمنع فيها عن غير القراءة والذكر قطعا، وما كان قصة ولم تثبت قرآنيته لم يكن قراءة ولا ذكرا فيُفسد؛ بخلاف ما إذا كان ذكرا فإنه وإن لم تثبت قرآنيته لم يكن كلاما لكونه ذكرا، لكن إن اقتصر عليه تفسد، وإن قرأ معه من المتواتر ما تجوز به الصلاة فلا، فهذا ما وفق به في البحر، ويتعين حمل كلام المحيط عليه فتأمل. (شامی: ۲/۱۸٦)

مطلب: في بيان المتواتر والشاذ

قراءت متواترہ اور شاذہ کا بیان

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نماز میں کون سی قراءت جائز

ہے اور کون سی قراءت جائز نہیں ہے؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: جس کے ساتھ نماز بالاتفاق جائز ہے، یہ وہ قرآن ہے جو ان مصاحف میں محفوظ ہے جس کو حضرت عثمانؓ نے مختلف علاقوں اور شہروں میں قراء صحابہؓ کی معیت میں بھیجے تھے، اور یہ وہ مصاحف ہیں جن پر قراء ائمۂ عشرہ کا اتفاق ہیں، اور قراءاتِ عشرہ جملۃً وتفصیلاً متواتر ہیں، لہٰذا قراءات سبعہ اور قراءات ثلاثہ یعنی قراءات عشرہ کے علاوہ باقی سب قراءات شاذہ ہیں، لہٰذا نماز میں صرف قراءات سبعہ وعشرہ کے موافق قراءت کرنا جائز ہے، کیوں کہ یہ سب قراءات متواترہ ہیں۔ اس کے علاوہ قراءات شاذہ کی تلاوت جائز نہیں ہے۔ اس کی مکمل تحقیق فتاوی علامہ قاسم میں ہے۔

مطلب بیان المتواتر والشاذ.

[تتمة] القرآن الذي تجوز به الصلاة بالاتفاق هو المضبوط في مصاحف الأئمة التي بعث بها عثمان - رضي الله عنه - إلى الأمصار، وهو الذي أجمع عليه الأئمة العشرة، وهذا هو المتواتر جملة وتفصيلا، فما فوق السبعة إلى العشرة غير شاذ، وإنما الشاذ ما وراء العشرة وهو الصحيح، وتمام تحقيق ذلك في فتاوى العلامة قاسم. (شامی: ٢/١٨٦)

مطلب: لفظة الفتوى آكد وأبلغ من لفظة المختار

لفظِ 'فتوی' لفظ 'مختار' سے زیادہ مؤکد اور بلیغ تر ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ پڑھنا مطلقاً (خواہ وہ سری نماز ہو یا جہری نماز ہو، خواہ پہلی رکعت ہو یا دوسری رکعت ہو) مسنون نہیں ہے، اور سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ کا پڑھنا بالاتفاق مکروہ بھی نہیں ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ اسی مسئلہ کو علامہ شامیؒ مزید واضح کرتے ہوئے ضمناً شرح غزنویہ کے حوالے سے ترجیح بین الاقوال کی نسبت ایک اصولی بحث لے آئے ہیں کہ ایک طرف لفظِ فتوی ہو اور دوسری طرف لفظِ مختار تو ترجیح کس کو ہوگی؟ اسی بات کو علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت ذکر کرنا چاہتے ہیں:

(۱) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے کہ سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ کا پڑھنا مسنون نہیں ہے، اور بدائع الصنائع میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سرّی قراءت میں بسملہ پڑھنا مسنون ہے نہ کہ جہری قراءت میں۔

(۳) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن الضیاء نے شرح غزنویہ میں پہلے قول (سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ کی عدمِ سنیت) کو فقط امام ابو یوسفؒ کا مسلک قرار دیا ہے یعنی یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک نہیں ہے۔

(۴) چنانچہ ابن الضیاء 'الضیاء المعنوی' شرح مقدمۃ الغزنوی میں فرماتے ہیں کہ فقط یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

(۵) مصفی میں مذکور ہے کہ 'فتوی' امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے کہ مصلی ہر رکعت کے شروع میں بسملہ پڑھے اور سرّاً پڑھے گا۔

(۶) اور محیط میں ہے کہ 'مختار قول' امام محمدؒ کا ہے کہ سورۂ فاتحہ سے پہلے اور ہر رکعت میں ہر سورت سے پہلے بسملہ کا پڑھنا مسنون ہے۔

(۷) حسن بن زیاد کی روایت میں ہے کہ صرف پہلی رکعت میں بسملہ پڑھے اس کے علاوہ نہیں۔

اور امام ابو یوسفؒ ہی کا قول اس لیے اختیار جائے گا کہ شرح غزنویہ میں بحوالے مصفی منقول ہے کہ 'فتوی' امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، جب کہ امام محمدؒ کے قول کو 'مختار' کہا ہے، اور ترجیح بین الاقوال میں اصول یہ ہے کہ ایک طرف لفظ فتوی ہو اور دوسری طرف لفظ مختار ہو تو ترجیح لفظِ فتوی کو ہوگی، کیوں کہ لفظِ فتوی، 'مختار' کی بہ نسبت زیادہ مؤکد اور زیادہ بلیغ ہے، پس ترجیح امام ابو یوسفؒ کے قول کو ہوگی۔ نیز امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمد کے قول کی بہ نسبت درمیانہ قول ہے اور یہ بھی اصول ہے کہ '**خیر الأمور أوسطھا** (امور میں میانہ روی بہتر ہے) پس ان وجوہاتِ ترجیح کے سبب صحت وقوت کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے قول کو

ترجیح ہوگی، اسی طرح شرح عمدۃ المصلی میں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ پوری بات شرح غزنویہ سے ہم نے نقل کی ہے، نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نہر میں اس مقام پر شرح غزنویہ کی عبارت نقل کرنے میں تسامح اور غلطی ہوگئی ہے، لہٰذا نہر کی عبارت سے اجتناب ضروری ہے۔

مطلب: لفظة الفتوى آكد وأبلغ من لفظة المختار:

(لا) تسن (بين الفاتحة والسورة مطلقا) ولو سرية، ولا تكره اتفاقا (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله لا تسن) مقتضى كلام المتن أن يقال لا يسمي، لكنه عدل عنه لإبهامه الكراهة، بخلاف نفي السنية. ثم إن هذا قولهما وصححه في البدائع. وقال محمد: تسن إن خافت لا إن جهر بحر، ونسب ابن الضياء في شرح الغزنوية الأول إلى أبي يوسف فقط فقال: وهذا قول أبي يوسف. وذكر في المصفى أن الفتوى على قول أبي يوسف إنه يسمي في أول كل ركعة ويخفيها. وذكر في المحيط: المختار قول محمد، وهو أن يسمي قبل الفاتحة وقبل كل سورة في كل ركعة.

وفي رواية الحسن بن زياد أنه يسمي في الركعة الأولى لا غير، وإنما اختير قول أبي يوسف لأن لفظة الفتوى آكد وأبلغ من لفظة المختار ولأن قول أبي يوسف وسط وخير الأمور أوسطها كذا في شرح عمدة المصلي. اهـ. ما في شرح الغزنوية. ووقع في النهر هنا خطأ وخلل في النقل أيضا عن شرح الغزنوية. فاجتنبه فافهم. (شامي: ٢/١٩٢)

مطلب قراءة البسملة بين الفاتحة والسورة حسن

سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ پڑھنا مستحسن ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ پڑھنا مطلقاً مسنون نہیں ہے اور یہ بالاتفاق مکروہ بھی نہیں ہے اور علامہ زاہدیؒ نے سورۂ فاتحہ کے شروع میں بسملہ کے واجب ہونے کی جو تصحیح کی ہے، اس کو صاحب بحر علامہ نجیم مصریؒ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت حصکفیؒ کے ذکر کردہ مسئلہ کو مدلل کرتے ہوئے اپنی رائے ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ پڑھنے کا حکم ہے اور اس ضمن میں اس سے زیادہ اہم مسئلہ یعنی بسملہ قبل الفاتحہ کا بھی حکم بیان فرمایا ہے۔

(۱) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ نہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ذخیرہ اور مجتبیٰ شرح قدوری میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ سورۂ فاتحہ اور دوسری سورت کے درمیان سراً یا جہراً بسملہ پڑھنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستحسن ہے۔

(۲) محقق ابن الہمام اور ان کے شاگرد علامہ حلبیؒ نے بسملہ ہر سورت کا جزء اور آیت ہونے میں اختلاف کے شبہ کی وجہ سے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے کہ سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ پڑھنا صرف مستحسن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ شامی سورۂ فاتحہ اور سورت کے درمیان بسملہ پڑھنے کو مستحسن ہی قرار دیتے ہیں۔

بسملہ قبل الفاتحہ کا حکم

(۱) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ زاہدیؒ نے سورۂ فاتحہ کے شروع میں بسملہ کے واجب ہونے کی جو تصحیح کی ہے اور علامہ زیلعیؒ نے تبیین الحقائق کے 'باب سجود السہو' میں بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور کفایہ میں علامہ زاہدیؒ کی اوپر مذکور عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس کو ثابت رکھا گیا ہے یعنی اس پر کوئی نقد وغیرہ نہیں فرمایا ہے، گویا اس سے سورۂ فاتحہ کے شروع میں بسملہ واجب ہونے کا قول صحیح معلوم ہوتا ہے۔

(۲) چنانچہ شرح منیہ میں علامہ حلبیؒ فرماتے ہیں کہ قول واجب ہی احوط ہے، اس لئے کہ احادیثِ صحیحہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بسملہ قبل الفاتحہ پر مواظبت اختیار کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔

(۳) اور وہبانیہ میں بسملہ قبل الفاتحہ کے وجوب کے قول کو 'قول الاکثرین' قرار دیا ہے، یعنی یہ علامہ حلوانیؒ کے قول پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے اور حلوانی کا قول یہ ہے کہ اکثر

مشائخ کا نظریہ یہ ہے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے، پس جس طرح سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، اسی طرح بسملہ پڑھنا بھی واجب ہے۔

علامہ شامیؒ کی منصفانہ رائے

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وھبانیہ وغیرہ میں بسملہ قبل الفاتحہ کے وجوب کے قول کو جو 'قول الاکثرین' کہا ہے یہ مسلم نہیں ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم مصریؒ بحر کے باب سجود السہو میں فرماتے ہیں کہ بسملہ قبل الفاتحہ کے وجوب کا قول تمام فتاوی، شروح اور متون میں مذکور مذہب کے ظاہر کے خلاف ہے، کیوں کہ فتاوی اور متون وغیرہ میں مذکور ہے کہ بسملہ قبل الفاتحہ سنت ہے واجب نہیں، لہٰذا سورۂ فاتحہ سے پہلے بسملہ کے ترک کی وجہ سے سجدۂ سہو وغیرہ کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔

النہر الفائق میں مذکور ہے کہ حق یہ ہے کہ بسملہ قبل الفاتحہ کے متعلق منقول سنت اور وجوب کے دونوں قول ترجیح یافتہ و مرجّح ہیں، مگر متون میں فقط پہلا قول مذکور ہے یعنی بسملہ قبل الفاتحہ سنت ہے۔

علامہ شامیؒ اس پر فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایاتِ مذہب کے اعتبار سے پہلا قول راجح ہے، یعنی بسملہ قبل الفاتحہ سنت ہے، جب کہ درایت و دلیل کے اعتبار سے دوسرا قول راجح ہے، یعنی بسملہ قبل الفاتحہ واجب ہے۔

مطلب قراءة البسملة بين الفاتحة والسورة حسن:

(لا) تسن (بين الفاتحة والسورة مطلقا) ولو سرية، ولا تكره اتفاقا، وما صححه الزاهدي من وجوبها ضعفه في البحر (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله ولا تكره اتفاقا) ولهذا صرح في الذخيرة والمجتبى بأنه إن سمى بين الفاتحة والسورة المقروءة سرا أو جهرا كان حسنا عند أبي حنيفة ورجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه الحلبي لشبهة الاختلاف في كونها آية من كل سورة بحر (قوله وما صححه الزاهدي من وجوبها) يعني في أول الفاتحة، وقد صححه الزيلعي أيضا في سجود السهو، ونقل في الكفاية عبارة الزاهدي وأقرها. وقال في شرح

المنية إنه الأحوط، لأن الأحاديث الصحيحة تدل على مواظبته - عليه الصلاة و السلام - عليها، وجعله في الوهبانية قول الأكثرين: أي بناء على قول الحلواني إن أكثر المشايخ على أنها من الفاتحة، فإذا كانت منها تجب مثلها لكن لم يسلم كونه قول الأكثر (قوله ضعفه في البحر) حيث قال في سجود السهو: إن هذا كله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى من أنها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء. قال في النهر: والحق أنهما قولان مرجحان إلا أن المتون على الأول. اهـ. أقول: أي إن الأول مرجح من حيث الرواية، والثاني من حيث الدراية، والله أعلم (شامی: ۲/۱۹۲)

مطلب في إطالة الركوع للجائي

مقتدی کی رعایت میں امام کا رکوع لمبا کرنا کیسا ہے؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ آنے والے مقتدی کی رعایت میں (یعنی مقتدی جماعت میں شامل ہوجائے اس غرض سے) امام کا رکوع یا قراءت کا لمبا کرنا مکروہ تحریمی ہے، مگر یہ کراہتِ تحریمی اس صورت میں ہے جبکہ امام آنے والے مقتدی کو پہچان کر ایسا کرے اور اگر بغیر کسی جان پہچان کر ایسا کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اسی طرح رکوع اور قراءت کو طول دینا خالص اللہ کی رضاء کے لئے ہو، آنے والے مقتدی کی رعایت کی وجہ سے نہ ہو، تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگا، مگر محض تقرب الٰہی کے لئے ایسا کرنا بہت نادر اور کمیاب ہے اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام 'مسئلۂ ریا' رکھا گیا ہے، لہٰذا آنے والے کی رعایت میں قراءت اور رکوع کو لمبا کرنے سے بچنا ہی مناسب ہوگا۔

وكره تحريما إطالة ركوع أو قراءة لإدراك الجائي أي إن عرفه وإلا فلا بأس به ولو أراد التقرب إلى الله تعالى لم يكره اتفاقا لكنه نادر وتسمى مسألة الرياء فينبغي التحرز عنها (الدر المختار)

مقتدی کی رعایت میں رکوع لمبا کرنا مکروہ تحریمی کیوں؟

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ حکمِ تحریم کی وجہ ذکر

فرماتے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع اور ذخیرہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ اور ابن ابی لیلی انصاریؒ سے اطالۃ الرکوع للجائی کے متعلق پوچھا تو ان دونوں حضرات نے اس کو ناپسند کیا۔

(۲) اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مجھے ایسے شخص پر تو امر عظیم کا اندیشہ ہے یعنی شرک کا اندیشہ ہے۔

(۳) اور ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے بھی اطالۃ الرکوع للجائی کو ناپسند کیا ہے۔ اور ایسا ہی امام مالک اور امام شافعیؒ سے قول جدید میں منقول ہے، یعنی یہ حضرات بھی اس کو ناپسند کرتے ہیں۔ اور بعض فقہاء کو امام صاحب کے کلام سے یہ وہم ہوا کہ آنے والے مقتدی کی رعایت میں لمبا رکوع کرنے والا امام مشرک ہوجاتا ہے اور پھر اس بنیاد پر انہوں نے اس مشرک امام کے مباح الدم ہونے کا فتوی دیا، حالانکہ امام صاحب کے کلام کا منشاء یہ نہیں ہے۔ امام صاحبؒ کے کلام کی مراد یہ ہے کہ آنے والے مقتدی کی رعایت میں لمبا رکوع کرنے والا امام شرک فی العمل کا مرتکب ہوگا یعنی شرکِ اصغر و شرکِ خفی کا مرتکب ہوگا بایں طور کہ رکوع کا آغاز اللہ کے لئے تھا اور اس رکوع کا آخر آنے والے مقتدی کی رعایت میں تھا۔ اس بنیاد پر اس کو کافر نہیں کہا جائے گا کیوں کہ امام کا مقصد آنے والے مقتدی کے لئے تذلل اور عبادت کا نہیں بلکہ فقط مقتدی کی رعایت ہے، ورنہ تذلل اور عبادت تو اس صورت میں بھی اللہ کے سامنے ہی ہے۔

چنانچہ آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جس طرح امام کا مقتدی کو پہچان کر اس کی رعایت میں رکوع اور قراءت کا طویل کرنا مکروہِ تحریمی ہے، اسی طرح اسی مقصد سے قبل السلام قعدۂ اخیرہ کو طول دینا بھی مکروہِ تحریمی ہوگا لہٰذا اگر امام مقتدی کو جانتا پہچانتا نہ ہو، بلکہ صرف تقرب الی اللہ اور تعاون علی الخیر کی غرض سے قراءت، رکوع اور قعدۂ اخیرہ کو طول دے تو کوئی حرج نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام کا رکوع یا قراءت یا قعدۂ اخیرہ کو طول دینا کسی مقتدی کو پہچان کر ہو تو یہ مکروہِ تحریمی ہے۔شرح منیہ میں اس کے مکروہِ تحریمی ہونے کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے، کیوں کہ اس وقت امام کا رکوع وغیرہ کو طول دینا، اللہ تعالی کے حضور تقرب اور اعانت علی الخیر کی غرض سے نہیں ہوتا، بلکہ اس مقتدی کی محبت میں ہوتا ہے۔البتہ اگر امام مقتدی کو پہچانتا نہ ہو، تو امام رکوع، قعدۂ اخیرہ وغیرہ کو طویل کرے تو کوئی قباحت اور حرج نہیں، کیوں کہ یہاں امام کا رکوع وغیرہ کو طول دینا اعانت علی الخیر والطاعۃ کی نیت سے ہوتا ہے، لیکن یہ بات یاد رہے کہ رکوع اور قعدۂ اخیرہ وغیرہ کو اتنا زیادہ لمبا بھی نہ کرے کہ نمازی اکتا جائیں اور لوگوں کو پریشانی لاحق ہوں، بلکہ ایک دو، تسبیح کے بقدر معتاد مقدار میں لمبا کرے۔

نیز علامہ شامیؒ شرح منیہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ لفظِ 'لا باس' زیادہ تر اس مفہوم میں استعمال ہوتا ہے کہ اس کام کا ترک کرنا افضل ہے، یعنی امام کے لیے بہتر اور افضل یہ ہے کہ مقتدی کو جانتا نہ ہو؛ پھر بھی رکوع، قعدۂ اخیرہ وغیرہ کو طول نہ دے، کیوں کہ کسی عبادت کی انجام دہی میں اگر کسی امر کی وجہ عدمِ اخلاص کا شبہ پیدا ہوتا ہو تو اس امر کو ترک کر دینا ہی افضل ہے، اور ایسے کام کو ترک کرنے کی افضلیت میں کوئی شک نہیں، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ وہ چیز چھوڑ دو، جو تمھیں شک میں ڈال دے، اور اسے اختیار کرو، جو تمھیں شک میں نہ ڈالے، اس لیے یہاں عدمِ اخلاص کے شبہ کی وجہ سے رکوع کو طویل نہ کرے، کیوں کہ اس میں اگر ایک طرف یہ امر ادراکِ رکعت میں مقتدی کی اعانت ہے تو دوسری طرف سستی اور اداءِ صلاۃ میں تاخیر کرنے اور قبل از وقت نماز کی تیاری نہ کرنے پر اس کی اعانت بھی ہے، جو اعانت علی الاثم والتکاسل ہے، اعانت علی الطاعۃ نہیں، اس لیے مقتدی کو نہ جانتے ہوئے بھی رکوع وغیرہ کو طویل نہ کرنا ہی بہتر ہے۔ ہاں اگر رکوع وغیرہ کو طول دینے میں صرف اور صرف اللہ تعالی کا قرب مقصود ہو، اور کوئی غرض مقصود نہ ہو، حتی کہ رکعت پانے پر مقتدی کی اعانت بھی مقصود نہ ہو، بلکہ طول دینا صرف قربِ الٰہی کی غرض سے ہو تو اس وقت

رکوع وغیرہ کو طول دینا افضل ہے، لیکن ایسا ہونا بہت کمیاب اور شاذ و نادر ہے۔

آگے شرح منیہ کے حوالے سے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام اگر تقرب کا قصد کرے اور تقرب (عبادت) سے اس کی مراد یہ ہو کہ ادراکِ رکعت یعنی اللہ تعالی کی اطاعت میں کسی آنے والے کی اعانت کرے تو بھی اس کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، کیوں کہ اس صورت میں بھی وہی شبہ ہے، جس کا احتمال سابق میں ذکر کیا گیا ہے، اس لیے خلاصہ یہ ہوا کہ مطلقاً ہی ہر حال میں رکوع وغیرہ کو طول نہ دینا ہی افضل و اولی ہے، اگر چہ امام مقتدی کو جانتا تک نہ ہو۔ شرح منیہ کا کلام پورا ہوا۔

علامہ شامی کی رائے

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام کا کسی آنے والے کو ادراکِ رکعت میں تعاون کا قصد کرنا شرعاً مطلوب ہے، کیوں کہ فجر کی نماز میں پہلی رکعت کو لمبی کرنا بالاتفاق اور دوسری نمازوں میں رکعتِ اولی کو لمبا کرنا علی اختلاف الفقہاء مشروع ہے۔ کیوں کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طریقۂ صلاۃ سے حضراتِ صحابہ نے یہی سمجھا ہے۔

اور شرح منیہ میں ہے کہ امام کا نمازوں کی سنتوں کو کامل و مکمل ادا کرنے میں لوگوں کو عجلت میں ڈالنا مکروہ ہے، بلکہ امام کو چاہئے کہ اطمینان اور سکون سے نماز پڑھائے، تاکہ مقتدی حضرات نماز کی سنن و مستحبات کو یعنی تسبیحات وغیرہ اچھی طرح ادا کر سکیں۔

اور حلبۃ المجلی میں عبداللہ بن مبارک، اسحاق بن ابراہیم مروزی اور ابراہیم اور سفیانِ ثوری سے منقول ہے کہ امام کے لیے مستحب یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ میں پانچ پانچ مرتبہ تسبیحات پڑھے، تاکہ مقتدی حضرات تین تین مرتبہ تسبیح پڑھ سکے۔ اس بنیاد پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ رکوع وغیرہ طویل کرنے میں مقتدی کی اعانت کا قصد کرنا افضل ہے، بشرطیکہ امام کے دل میں مقتدی کی محبت اور حیاء وغیرہ کا خیال نہ آئے۔ اسی وجہ سے معراج الدرایہ میں الجامع الاصغر کے حوالے سے منقول ہے کہ یہ شخص عند اللہ ماجور ہوگا، کیوں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **وتعاونوا علی البر والتقوی**، نیکی اور تقوی میں ایک دوسرے کا تعاون

کرو۔ اور فتاوی تاتارخانیہ کی کتاب الاذان میں منتقی کے حوالے سے مرقوم ہے کہ مؤذن کا اذان دینے میں تاخیر کرنا اور امام کا قراءت کو طویل کرنا، اس مقصد سے ہو کہ بعض لوگ نماز میں شامل ہو جائے، تو یہ حرام ہے، اور یہ حرمت اس وقت ہے جب کہ اہلِ دنیا کی رعایت کرتے ہوئے اس قدر تاخیر و تطویل کرے کہ عام لوگوں کو تکلیف ہو، پس حاصل یہ ہے کہ اہلِ خیر کی اعانت کی غرض سے تھوڑی بہت تاخیر مکروہ نہیں۔

حاشیۃ الطحطاوی میں ہے کہ اس پوری تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ **الأمور بمقاصدها**۔ چنانچہ رکوع کے موقع پر آ کر تکبیر کہنے والے مقتدی کو رکوع میں شامل کرنے کے لیے امام کا رکوع لمبا کرنا 'تقرب' ہے۔ اگر امام نے اس کے رکوع میں شامل ہونے سے پہلے ہی سر اٹھا لیا تو مقتدی یہ سمجھے گا کہ اس نے وہ رکوع اور رکعت پالی ہے، اور عوام الناس کو ایسا معاملہ اکثر پیش آتا ہے، اور وہ سمجھتے ہیں کہ امام کے ساتھ رکوع مل گیا ہے، حالاں کہ امام کے ساتھ رکوع میں شرکت نہیں ہوئی ہے، اور پھر امام کے ساتھ سلام پھیر دیتے ہیں، اور امام کے لیے کسی وجہ سے ممکن بھی نہیں ہوتا کہ ایسے مقتدی کو اعادۂ صلاۃ یا اتمام صلاۃ کا حکم دے۔ اس لیے بہتر یہی ہے کہ امام پہلے ہی سے رکوع طویل کرے، تا کہ مقتدی رکوع میں شامل ہو جائے۔

اور سراج الوہاج، شرح مختصر القدوری میں ہے کہ اس میں اختلاف ہے، اور پھر انہوں نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ کراہت اور عدمِ کراہت کی یہ تفصیل؛ داخل نماز کے متعلق ہے، خارج نماز کے متعلق نہیں، چنانچہ خارج صلاۃ کے متعلق فتاوی بزازیہ کی کتاب الاذان میں ہے کہ مؤذن اقامتِ صلاۃ کہنے میں اس وجہ سے تاخیر اور انتظار کرے تا کہ لوگ جماعت میں شریک ہو جائے تو یہ تاخیر جائز ہے، ہاں اگر بہت سارے لوگ فریضۂ صلاۃ کی ادائیگی کے لیے جمع ہوں، پھر کسی کے خاص شخص کے انتظار اور رعایت میں اقامتِ صلاۃ میں تاخیر کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی شریر کے شر سے بچنے کے لیے تاخیر کی جاسکتی ہے۔

مطلب في إطالة الركوع للجائي

(قوله وكره تحريما) لما في البدائع والذخيرة عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة وابن أبي ليلى عن ذلك فكرهاه. وقال أبو حنيفة: أخشى عليه أمرا عظيما يعني الشرك. وروى هشام عن محمد أنه كره ذلك أيضا،وكذا روي عن مالك والشافعي في الجديد، وتوهم بعضهم من كلام الإمام أنه يصير مشركا فأفتى بإباحة دمه وليس كذلك، وإنما أراد الشرك في العمل لأن أول الركوع كان لله تعالى وآخره للجائي ولا يكفر لأنه ما أراد التذلل والعبادة له، وتمامه في الحلبة والبحر. (قوله إطالة ركوع أو قراءة) وكذا القعود الأخير قبل السلام.وذكر في السراج أن فيه خلافا، وأشار إلى أن الكلام في المصلي، فلو انتظر قبل الصلاة ففي أذان البزازية: لو انتظر الإقامة ليدرك الناس الجماعة يجوز لواحد بعد الاجتماع لا، إذا كان داعرا شريرا اهـ (قوله أي إن عرفه) عزاه في شرح المنية إلى أكثر العلماء أي لأن انتظاره حينئذ يكون للتودد إليه لا للتقرب والإعانة على الخير. (قوله وإلا فلا بأس) أي وإن لم يعرفه فلا بأس به لأنه إعانة على الطاعة، لكن يطول مقدار ما لا يثقل على القوم، بأن يزيد تسبيحة أو تسبيحتين على المعتاد، ولفظة لا بأس تقيد في الغالب أن تركه أفضل. وينبغي أن يكون هنا كذلك، فإن فعل العبادة لأمر فيه شبهة عدم إخلاصها لله تعالى لا شك أن تركه أفضل، لقوله - عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، ولأنه وإن كان إعانة على إدراك الركعة ففيه إعانة على التكاسل وترك المبادرة والتهيؤ للصلاة قبل حضور وقتها فالأولى تركه شرح المنية (قوله ولو أراد التقرب إلى الله تعالى) أي خاصة من غير أن يتخالج قلبه شيء سوى التقرب حتى و لا الإعانة على إدراك الركعة، فيكون حينئذ هو الأفضل، لكنه في غاية الندرة. و يمكن أن يراد بالتقرب الإعانة على إدراك الركعة لما فيه من إعانة عباد الله على طاعته فيكون الأفضل تركه لما فيه من الشبهة التي ذكرناها شرح المنية ملخصا.

أقول: قصد الإعانة على إدراك الركعة مطلوب، فقد شرعت إطالة الركعة الأولى في الفجر اتفاقا وكذا في غيره على الخلاف إعانة للناس على إدراكها لأنه وقت نوم وغفلة كما فهم الصحابة ذلك من فعله - عليه الصلاة والسلام -. وفي المنية: ويكره للإمام أن يعجلهم عن إكمال السنة. ونقل في الحلبة عن عبد الله بن

المبارك وإسحاق وإبراهيم والثوري أنه يستحب للإمام أن يسبح خمس تسبيحات ليدرك من خلفه الثلاث. اهـ. فعلى هذا إذا قصد إعانة الجائي فهو أفضل بعد أن لا يخطر بباله التودد إليه ولا الحياء منه ونحوه، ولهذا نقل في المعراج عن الجامع الأصغر أنه مأجور، لقوله تعالى: 'وتعاونوا على البر والتقوى' [المائدة: 2] - وفي أذان التتارخانية قال: وفي المنتقى أن تأخير المؤذن وتطويل القراءة لإدراك بعض الناس حرام، هذا إذا مال لأهل الدنيا تطويلا وتأخيرا يشق على الناس.

فالحاصل أن التأخير القليل لإعانة أهل الخير غير مكروه. اهـ. قال ط: و يظهر أن من التقرب إطالة الإمام الركوع لإدراك مكبر لو رفع الإمام رأسه قبل إدراكه يظن أنه أدرك الركعة، كما يقع لكثير من العوام فيسلم مع الإمام بناء على ظنه ولا يتمكن الإمام من أمره بالإعادة أو الإتمام. (شامی: ۲/۱۹۸)

مطلب مهم في عقد الأصابع عند التشهد

اشارہ بالسبابہ کی کیفیت اور اس کا شرعی حکم

درمختار التنویر میں تشہد میں اشارہ بالسبابہ کا مسئلہ قدرے تفصیل کے ساتھ اس طرح مذکور ہے:

تشہد میں 'اشہد ان لا الہ اللہ' کہتے وقت اشارہ بالسبابہ نہ کرے، اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ فتاوی ولوالوجیہ اور تجنیس اور عمدۃ المفتی اور عام فتاوی میں ہے، مگر اس مسئلہ میں قابل اعتماد وہ قول ہے جس کی شارحین نے تصحیح کی ہے، بالخصوص کمال ابن الہمام اور علامہ حلبی اور علامہ بہنسی (یعنی علامہ نجم الدین دمشقی) اور علامہ باقانی اور شیخ الاسلام (علامہ حصکفیؒ کے دادا) وغیرہم نے انگشتِ شہادت سے اشارہ کرنے کو مسنون قرار دیا ہے، کیوں کہ تشہد میں اشارہ بالسبابہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے، اور ان حضرات نے تشہد میں اشارہ بالسبابہ کے مسنون ہونے کا قول امام محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ درر البحار اور اس کی شرح غرر الاذکار میں تشہد میں اشارہ بالسبابہ کے متعلق مذکور ہے کہ ہم حضرات احناف کے نزدیک مفتی بہ قول یہ ہے کہ اپنی تمام انگلیوں کو کھلا رکھے اور اشارہ بالسبابہ کیا

جائے، اور شرنبلالیہ میں برہان کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ تشہد میں صرف اور صرف اشارہ بالسبابہ کیا جائے، یعنی بسط اصابع کے ساتھ اشارہ کیا جائے اور عقد اصابع نہ کیا جائے اور نفی کے وقت یعنی لا الہ پر انگلی اٹھائے اور عند الاثبات یعنی الا اللہ پر انگلی کو رکھ دے اور ہم نے یہاں قول صحیح کی قید لگا کر اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ تشہد میں سرے سے اشارہ بالسبابہ کیا ہی نہ جائے اور اس کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تشہد میں اشارہ نہ کرنا دلیل نقل اور روایات مذہب کے خلاف ہے۔ اور صرف اشارہ بالسبابہ کیا جائے اس کی قید لگا کر اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں لکھا ہے کہ اشارہ کے وقت ترپین کا عقد کرے۔ شرنبلالی کا قول یہاں ختم ہو گیا، اور عینی میں تحفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ صحیح تر قول یہ ہے کہ تشہد میں اشارہ بالسبابہ مستحب ہے اور محیط میں ہے کہ اشارہ کرنا سنت ہے۔

(ولا يشير بسبابته عند الشهادة وعليه الفتوى) كما في الولوالجية و التجنيس وعمدة المفتي وعامة الفتاوى، لكن المعتمد ما صححه الشراح ولا سيما المتأخرون كالكمال والحلبي والبهنسي والباقاني وشيخ الإسلام الجد وغيرهم أنه يشير لفعله - عليه الصلاة والسلام -، ونسبوه لمحمد والإمام. بل في متن درر البحار وشرحه غرر الأذكار المفتى به عندنا أنه يشير باسطا أصابعه كلها، وفي الشرنبلالية عن البرهان: الصحيح أنه يشير بمسبحته وحدها، يرفعها عند النفي و يضعها عند الإثبات. واحترز بالصحيح عما قيل لا يشير لأنه خلاف الدراية و الرواية وبقولنا بالمسبحة عما قيل يعقد عند الإشارة. اهـ. وفي العيني عن التحفة الأصح أنها مستحبة وفي المحيط سنة. (درمع التنوير: ۲:۲۱۸)

درمع التنویر کی اس عبارت میں اشارہ بالسبابہ کے متعلق تین مسائل مذکور ہیں:

(۱) تشہد میں اشارہ بالسبابہ کیا جائے یا نہیں؟ (۲) اس کی کیفیت کیا ہو گی؟ (۳) اور اسکا حکم کیا ہے؟ علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے ضمن میں ان امور کو بالتفصیل ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تنویر الابصار میں تشہد میں عدم اشارہ بالسبابہ کے قول کو

علیه الفتوی سے مفتی بہ قرار دیا ہے، اس پر علامہ حصکفیؒ نے متعدد کتب کے حوالے سے قول معتمد اشارہ بالسبابہ کا ذکر فرمایا ہے اور پھر **بل فی متن درر البحار** کہتے ہوئے مفتی بہ قول اشارہ بالسبابہ کا ذکر فرمایا ہے، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ 'بل' اضرابِ انتقالی کے لئے ہے، کیوں کہ 'بل' کے بعد شرح غرر کی عبارت میں تشہد میں اشارہ بالسبابہ کے مفتی بہ ہونے کی تصریح ہے، اور 'بل' سے قبل تشہد میں اشارہ کے مفتی بہ ہونے کی صراحت نہیں ہے، بناء بریں 'بل' سے ماقبل کے کلام سے اعراض کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ نے اشارہ بالسبابہ کے مفتی بہ ہونے کو ثابت فرمایا ہے۔

تشہد میں نفس اشارہ کا ثبوت

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے اولاً درر البحار پھر اس کی شرح غرر اور دیگر کتب کی متعدد عبارات نقل کرتے ہوئے نفس اشارہ کا ثبوت اور اس کی کیفیت کے مسئلہ کو واضح فرمایا ہے۔

(۱) درر البحار کی عبارت ہے: **ولا تعقد ثلاثة وخمسین ولا نشیر والفتوی خلافه** یعنی تشہد میں ترپین (۵۳) کا عقد اور علامت نہ بنائی جائے اور نہ ہم تشہد میں اشارہ بالسبابہ کریں گے اور فتوی اس کے خلاف بات پر ہے یعنی اشارہ بالسبابہ بھی ہوگا اور عقد اصابع بھی ہوگا۔

(۲) اور درر کی شرح غرر الافکار کی عبارت یہ ہے کہ **ولا تعقد یا فقیه الخ** یعنی تشہد میں ترپین کا عقد نہ کیا جائے جیسا کہ امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعی کے اقوال میں سے ایک قول کی موافقت میں فرمایا ہے اور ہم تشہد میں اشہد أن لا الہ الا اللہ کہتے وقت دائیں ہاتھ کی سبابہ انگلی سے اشارہ نہیں کریں گے بلکہ ہم انگلیاں پھیلائے رکھیں گے۔

اور ہمارے نزدیک مفتی بہ قول اشارہ نہ کرنے کے خلاف ہے، یعنی فتوی اس بات پر ہے کہ عقد ترپین (۵۳) کی صورت میں اشارہ بالسبابہ کیا جائے جیسا کہ حضرات شوافع اور امام احمد بن حنبل قائل ہیں۔

درر اور غرر کی عبارت سے تو یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ ہم حضرات احناف کے

نزدیک مفتی بہ قول یہی ہے کہ تشہد میں اشارہ بالسبابہ عقد ترپن (۵۳) کی صورت میں کیا جائے، نہ کہ بسط اُصابع کے ساتھ اشارہ کیا جائے۔ جیسے کہ درمع التنویر سے معلوم ہوتا ہے۔

(۳) اور محیطِ برہانی میں موجود ہے کہ تشہد میں اشارہ بالسبابہ عقد ترپن کی صورت میں کرنا سنت ہے، اور عند النفی یعنی 'لا إله' پر انگلی اٹھائے اور عند الاثبات یعنی 'إلا الله' پر انگلی رکھ دے اور یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور عقد اصابع کے متعلق بہت کثیر مقدار میں آثار اور اخبار وارد ہوئے ہیں، اور عقد اصابع پر ہی عمل کرنا افضل اور اولی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ محیط کی مذکورہ بالا عبارت میں صراحت ہے کہ ہم حضرات احناف کے نزدیک مفتی بہ قول یہی ہے کہ تشہد میں عقد اصابع بصورت ترپن کے ساتھ اشارہ بالمسبحہ کیا جائے، بسط اصابع کے ساتھ اشارہ بالسبابہ کرنا غیر مفتی بہ قول ہے، اس لئے کہ احناف کے نزدیک بسط اصابع کے ساتھ اشارہ کرنا منقول ہی نہیں۔ چنانچہ منیۃ المصلی میں ہے کہ تشہد میں خنصر اور بنصر یعنی چھوٹی انگلی اور اس کے ساتھ والی انگلی کو موڑ کر ابہام اور وسطی سے حلقہ بنایا جائے، پھر مسبحہ سے اشارہ کرے۔

(۴) اور منیۃ المصلی کی شرح منیۃ الصغیر میں مذکور ہے کہ ہم احناف کے نزدیک تشہد میں اشارہ بالسبابہ کرے یا نہ کرے؟ اس میں اختلاف ہے، خلاصہ اور بزازیہ میں اس بات کی تصحیح کی ہے کہ تشہد میں اشارہ بالسبابہ ہی نہ کیا جائے اور شروحات ہدایہ یعنی فتح القدیر، عنایہ اور کفایہ وغیرہم میں اس بات کی تصحیح کی ہے کہ تشہد میں اشارہ بالسبابہ کیا جائے اور اسی طرح الملتقط وغیرہ میں موجود ہے۔

اشارہ بالسبابہ کی کیفیت

یہاں علامہ شامیؒ نے اشارہ بالسبابہ کی کیفیت کے طور پر منیۃ الصغیر کے حوالے سے دو شکلیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) شکل تحلیق (۲) شکل عقد۔

(۱) تحلیق کی شکل یہ ہے کہ چھوٹی اور اس کے پاس والی دو انگلیاں بند کرے اور

درمیانی انگلی اور انگوٹھے کا حلقہ بنایا جائے، اور جب اشارہ کا وقت آئے تو انگشت شہادت سے اشارہ کرے۔

(۲) عقد ترپن کی شکل یہ ہے کہ خنصر، بنصر اور وسطی؛ تینوں انگلیاں بند کر لے اور انگوٹھے کے سرے کو درمیانی انگلی کی جڑ میں رکھے پھر عند النفی 'أشهد أن لا إله' کہتے وقت انگشتِ شہادت سے اشارہ کرے اور عند الاثبات 'إلا الله' کہتے وقت انگلی گرادی جائے۔

مرقاۃ میں ملا علی قاریؒ نے عند الاحناف تحلیق والی شکل ہی کو مختار اور پسندیدہ قرار دیا ہے۔ **الأخير هو المختار عندنا** (۲/ ۵۷۵)

عقد اصابع کے اور بھی طریقے کتب فقہ میں موجود ہے، جسکو مولانا عبد الحی لکھنویؒ نے (سعایہ: ۱/ ۳۳۶) اور ملا علی قاریؒ نے **تزيين العبارة فى تحقيق الإشارة** میں لکھے ہیں۔ مزید تفصیل کے لئے وہاں ملاحظہ ہو۔

منیۃ الکبیر کی شرح میں مذکور ہے کہ تشہد میں اشارہ کی کیفیت میں امام محمدؒ سے یہ بات منقول ہے کہ اشارہ قبض اصابع کے ساتھ ہوگا، اسی طرح امالی میں امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے امام ابو یوسف بھی اشارہ کے قائل ہیں۔ اور بہت سے مشائخ سے منقول ہے کہ تشہد میں اصلاً اشارہ ہی نہ کیا جائے، اور یہ دلیل نقلی اور روایتِ مذہب کے خلاف ہے اور امام محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے اشارہ کی جو کیفیت بیان کی ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ کا ہی قول ہے، اور اسی طرح کی پوری بات فتح القدیر میں مرقوم ہے۔

قہستانی میں مرقوم ہے کہ ہمارے تمام فقہاءِ احناف سے منقول ہے کہ تشہد میں قبضِ اصابع ہی سنت ہے، بایں طور کہ چھوٹی انگلی اور اس کے پاس والی انگلی کو موڑ کر ابہام و وسطی سے حلقہ بنایا جائے یعنی درمیانی انگلی کے سرے کو انگوٹھے کے سرے سے ملاتے ہوئے حلقہ بنایا جائے اور اشارہ بالسبابہ کرے۔

علامہ شامیؒ کا کلام

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اوپر مذکور تمام عباراتِ فقہیہ اس مسئلہ میں صریح ہے کہ تشہد

میں اشارۂ مسنونہ بسط اصابع کے ساتھ نہیں، بلکہ خاص کیفیت کے ذریعہ کیا جائے۔۔اور اشارہ کی وہ خاص کیفیت اور شکل یا توعقد کی شکل یا تو تحلیق کی شکل ہے۔(یہ دونوں شکلیں سابق میں تفصیل سے گذرچکی ہیں)اورتشہد میں بسط اصابع والی روایت میں توسرے سے اشارہ ہی نہیں ہے۔اوراسی وجہ سے فتح القدیر اورشرح منیہ میں یہ بات کہی گئی ہے کہ یہ جو تشہد میں اشارہ بالسبابہ کی کیفیت ذکر کی گئی ہے، یہ فی نفسہ تشہد میں اشارہ کے ثبوت اور صحت کی دلیل ہے،یعنی اشارہ مع عقدالاصابع والی روایت ہی صحیح ہےاور بسط اصابع والی روایت مذہب میں صحیح نہیں ہے، اورعندالاحناف تشہد میں بغیرتحلیق کے اشارہ کا کوئی قول ہی نہیں ہے۔اسی وجہ سے عام کتبِ فقہیہ میں اشارہ بالسبابہ کی کیفیت کے متعلق تحلیق والی شکل ہی کو ذکرکیا گیا ہے، جیسے بدائع، النھایہ،معراج الدرایہ، الذخیرہ، الظہیر یہ، فتح القدیر،اورمنیہ کی دونوں شروح:منیۃ الکبیراورمنیۃ الصغیر،اورقہستانی،حلبۃ المجلی ،نہرالفائق اوربہنسی دمشقی کی شرح الملتقی میں شرح نقایہ کے حوالے سے اور درد البحار کی دونوں شرح (غررالاذکار اور دوسری شرح قاسم بن قطلو بغا)وغیرہم میں مذکور ہے۔ان تمام کتبِ فقہیہ کی عبارات کوعلامہ شامی نے اپنے رسالہ'**رفع التردد فی عقد الأصابع عند التشهد**' میں ذکرفرمایا ہے۔اسی طرح ملاعلی قاری نے اشارہ فی التشہد کے ثبوت میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس کا نام ہے:**تزين العبارة فی تحقيق الإشارة**،دراصل یہ رسالہ خلاصۂ کیدانیہ کے رد میں لکھا گیا ہے،اس لیے کہ کیدانی نے اپنے اس رسالہ میں اشارہ بالسبابہ کوحرام قرار دیا ہے،جس کی ملاعلی قاریؒ نے اپنی اس تصنیف میں پرزورتردیدفرمائی ہے۔

اشارہ فی التشہد میں احناف کے دوقول اورعلامہ حصکفیؒ پررد

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے رسالہ '**رفع التردد الخ**' میں لکھا ہے کہ اشارہ فی التشہد کے متعلق عندالاحناف صرف دوقول ہی ہیں: (۱) قول اول جومشہور فی المذہب ہے کہ اشارہ نہ کرتے ہوئے انگلیوں کوپھیلائے رکھے۔

(۲) قول ثانی: تشہد میں شہادت (اشہدان لا الہ کہنے کے وقت) تک انگلیوں کو

پھیلائے رکھے، پھر شہادت کے وقت انگلیوں کا عقد کرے، (عقد کی شکل سابق میں گذر چکی ہے) اور عند النفی یعنی **أشهد أن لا إله** پر انگلی اٹھائے اور عند الاثبات یعنی **إلا الله** پر اس کو رکھ دے، متأخرین فقہاء نے اسی قول ثانی کو معتمد قرار دیا ہے، کیوں کہ احادیثِ صحیحہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تشہد میں اشارہ بالمسبحہ کا ثبوت موجود ہے۔ اور ہمارے ائمہؒ ثلاثہ سے بھی تشہد میں اشارہ بالسبابہ کا قول نقل صحیح سے ثابت ہے، اسی وجہ سے ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں قول اول کی نسبت فرمایا کہ قول اول دلیل نقل اور روایات مذہب کے خلاف ہے، اور قول ثانی یعنی اشارہ فی التشہد مع عقد الاصابع والا قول دلیل نقل اور روایاتِ مذہب کے موافق ہے۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں یہ جو طریقہ اور عمل رائج ہے کہ عامۃ الناس بغیر عقد اصابع کے بسط اصابع کے ساتھ اشارۃ فی التشہد کرتے ہیں، یہ طریقہ اور عمل میں نے کسی فقیہ کی کتاب میں نہیں دیکھا، سوائے شارح تنویر علامہ حصکفیؒ، جنہوں نے علامہ شرنبلالی کی متابعت میں البرہان کے حوالے سے لکھا ہے کہ ' **والصحيح أنه يشير بمسبحته وحدها** ' حالانکہ یہ قول خلافِ واقع ہے، اور کتبِ مذہب میں منقول روایات کے خلاف ہے، **البرهان شرح مواهب الرحمن في مذهب النعمان**، علامہ برہان الدین ابراہیم طرابلسی کی کتاب ہے، جو الاسعاف فی احکام الاوقاف کے مصنف ہے اور یہ دسویں صدی کے فقہاء میں سے ہے، چوں کہ صاحب برہان کا قول متقدمین اور متأخرین جمہور شارحین کے خلاف ہے، جنہوں نے فقط وہی دو قول ذکر فرمائے ہیں (عدم اشارہ یا اشارہ مع عقد الاصابع)، اس لئے جمہور علماء کے قول پر ہی عمل کرنا چاہئے، نہ کہ جمہور عوام کے طریقے پر۔

لہٰذا اپنے آپ کو تقلید کی تاریکی اور وہم وخیالات کی پریشانی سے نکال کر مقامِ تحقیق کے چراغ سے روشنی حاصل کرو، کیوں کہ یہ تحقیق میرا کمال نہیں ہے، بلکہ ملک العلام کا عطیہ ہے۔

فائدہ:

(۱) تشہد میں شروع ہی سے عقدِ اصابع کی ہیئت بنائے یا جب اشارے کا وقت آئے اس وقت بنائے؟ اس سلسلہ میں صحیح یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں عندالاحناف درست ہیں، مگر ہم حضرات احناف کے نزدیک قول مختار یہی ہے کہ شروع میں بسط اصابع کی ہیئت ہو پھر جب اشارے کا وقت آئے اس وقت عقد اصابع کی ہیئت بنائے، اور حضرات شوافع کی کتب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک شروع ہی سے عقد اصابع کی ہیئت بنائے رکھے، یہ تمام باتیں مولانا عبدالحی لکھنوی نے سعایہ میں رقم فرمائی ہے۔

سعایہ میں ہے:

فی وقت العقد فيه اختلاف فجمهور الشافعية كما يعلم من كتبهم على أنه يعقد حين يجلس والمختار عند أصحابنا أنه يبسط أولا ثم يعقد عند الإشارة كما أشار إليه ابن الهمام في فتح القدير۔ (۲۲۰/۲ مکتبہ فیصل)

(۲) پھر اشارے کے بعد عقد اصابع والی ہیئت آخر تک باقی رکھے اور یعنی اشارہ باقی رکھے یا ختم کردے؟

اس میں اختلاف ہے۔ امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اشارہ ختم کردے، کتب فقہ میں لفظ **یضع** آیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی یہاں لفظ **یضعها** ذکر فرمایا ہے، یعنی انگلی رکھدے۔

حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں یہ اشارہ سلام تک باقی رہنا چاہئے، حدیث سے یہی ثابت ہے (تذکرۃ الرشید)۔ لیکن کوکب کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شیخ الحدیثؒ اس پر منشرح نہیں ہے، یہی رائے حضرت تھانویؒ کی تھی، حضرت تھانویؒ نے اولاً فتوی دیا تھا کہ سلام تک انگلی جھکا کر اشارہ باقی رکھے، مگر بعد میں اس فتوی سے آپ نے رجوع کرلیا ہے۔ رجوع بھی امداد الفتاوی میں موجود ہے۔ (۲۰۷/۱) یہاں حضرت تھانویؒ نے تفصیلی کلام فرمایا ہے، جسکا حاصل بھی یہی ہے کہ عندالاثبات اشارہ کو ختم کردیا جائے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سلام تک اشارہ باقی رکھے اور امام مالک کے نزدیک

یمیناً وشمالاً ہلکا ہلکا حرکت دیتا رہے، یہی بات حضرت شیخ نے بذل میں (۴/ ۵۵۳) ملا علی قاریؒ کے رسالہ **تزیین العبارة فی تحقیق الإشارة** کے حوالے سے تحریر فرمائی ہے۔ (مستفاد از بذل المجہود: ۴/ ۵۵۳، تحفۃ الالمعی: ۲/ ۸۸، الدر المنضود: ۲/ ۳۶۱)

مطلب مهم في عقد الأصابع عند التشهد

(قوله بل في متن درر البحار وشرحه إلخ) إضراب انتقالي لأن في هذا النقل التصريح بأن ما صححه الشراح هو المفتى به لكن الصواب إسقاط قوله باسطا أصابعه كلها فإنه مخالف لما رأيته في درر البحار وشرحه. ونص عبارة درر البحار: ولا تعقد ثلاثة وخمسين، ولا نشير والفتوى خلافه. وعبارة شرحه غرر الأفكار: ولا تعقد يا فقيه ثلاثة وخمسين كما عقدها أحمد موافقا للشافعي في أحد أقواله، ونحن لا نشير عند التهليل بالسبابة من اليمنى، بل نبسط الأصابع والفتوى: أي المفتى به عندنا خلافه: أي خلاف عدم الإشارة، وهو الإشارة على كيفية عقد ثلاثة وخمسين كما قال به الشافعي وأحمد وفي المحيط أنها سنة، يرفعها عند النفي، و يضعها عند الإثبات، وهو قول أبي حنيفة ومحمد، وكثرت به الآثار والأخبار فالعمل به أولى. اهـ. فهو صريح في أن المفتى به هو الإشارة بالمسبحة مع عقد الأصابع على الكيفية المذكورة لا مع بسطها فإنه لا إشارة مع البسط عندنا، ولذا قال في منية المصلي: فإن أشار يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى بالإبهام ويقيم السبابة. وقال في شرحها الصغير: وهل يشير عند الشهادة عندنا؟ فيه اختلاف، صحح في الخلاصة والبزازية أنه لا يشير وصحح في شرح الهداية أنه يشير، وكذا في الملتقط وغيره. وصفتها: أن يحلق من يده اليمنى عند الشهادة الإبهام و الوسطى، ويقبض البنصر والخنصر، ويشير بالمسبحة، أو يعقد ثلاثة وخمسين بأن يقبض الوسطى والبنصر والخنصر، ويضع رأس إبهامه على حرف مفصل الوسطى الأوسط. ويرفع الأصبع عند النفي ويضعها عند الإثبات اهـ. وقال في الشرح الكبير: قبض الأصابع عند الإشارة هو المروي عن محمد في كيفية الإشارة وكذا عن أبي يوسف في الأمالي وهذا فرع تصحيح الإشارة.

وعن كثير من المشايخ لا يشير أصلا، وهو خلاف الدراية والرواية، فعن محمد أن ما ذكره في كيفية الإشارة قول أبي حنيفة. اهـ. ومثله في فتح القدير وفي القهستاني. وعن أصحابنا جميعا أنه سنة، فيحلق إبهام اليمنى ووسطاها ملصقا

رأسها برأسها، ويشير بالسبابة. اهـ. فهذه النقول كلها صريحة بأن الإشارة المسنونة إنما هي على كيفية خاصة وهي العقد أو التحليق، وأما رواية بسط الأصابع فليس فيها إشارة أصلا، ولهذا قال في الفتح وشرح المنية: وهذا أي ما ذكر من الكيفية فرع تصحيح الإشارة: أي مفرع على تصحيح رواية الإشارة، فليس لنا قول بالإشارة بدون تحليق، ولهذا فسرت الإشارة بهذه الكيفية في عامة الكتب كالبدائع والنهاية ومعراج الدراية والذخيرة والظهيرية وفتح القدير وشرحي المنية والقهستاني والحلبة والنهر وشرح الملتقى للبهنسي معزيا إلى شرح النقاية وشرحي درر البحار وغيرها كما ذكرت عباراتهم في رسالة سميتها 'رفع التردد في عقد الأصابع عند التشهد' وحررت فيها أنه ليس لنا سوى قولين: الأول وهو المشهور في المذهب بسط الأصابع بدون إشارة. الثاني بسط الأصابع إلى حين الشهادة، فيعقد عندها ويرفع السبابة عند النفي ويضعها عند الإثبات، وهذا ما اعتمده المتأخرون لثبوته عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بالأحاديث الصحيحة و لصحة نقله عن أئمتنا الثلاثة، فلذا قال في الفتح: إن الأول خلاف الدراية والرواية. وأما ما عليه عامة الناس في زماننا من الإشارة مع البسط بدون عقد فلم أر أحدا قال به سوى الشارح تبعا للشرنبلالي عن البرهان للعلامة إبراهيم الطرابلسي صاحب الإسعاف من أهل القرن العاشر. وإذا عارض كلامه كلام جمهور الشارحين من المتقدمين والمتأخرين من ذكر القولين فقط فالعمل على ما عليه جمهور العلماء لا جمهور العوام، فأخرج نفسك من ظلمة التقليد وحيرة الأوهام، واستضئ بمصباح التحقيق في هذا المقام، فإنه من منح الملك العلام (قوله بمسبحته وحدها) فيكره أن يشير بالمسبحتين كما في الفتح وغيره (قوله وبقولنا إلخ) هذا الاحتراز إنما يصح لو كان القائل بالعقد قائلا بأنه لا يشير بمسبحته وهو خلاف الواقع كما هو صريح قوله يعقد عند الإشارة. والذي تحصل من كلام البرهان قول ملفق من القولين، وهو الإشارة مع بسط الأصابع بدون عقد، وقد علمت أنه خلاف المنقول في كتب المذهب وأن ما نقله الشارح عن درر البحار و شرحه خلاف الواقع ولعله قول غريب لم نر من قاله، فتبعه في البرهان ومشى عليه الناس في عامة البلدان. وأما المشهور المنقول في كتب المذهب فهو ما سمعته. والله تعالى أعلم. (شامی: ۲/۲۱۸)

مطلب في جواز الترحم علي النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابتداء

تشہد کے فوراً بعد درودِ ترحم پڑھنا کیسا ہے؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں قعدہ میں تشہد کے فوراً بعد معروف درود شریف نہ پڑھے، بلکہ صلوۃ وسلام کے بغیر صرف دعاءِ رحمت پڑھے، جیسے **اللهم ارحم محمداً وآل محمد كما رحمت على إبراهيم** پڑھے تو مکروہ نہیں ہے۔

وعدم كراهة الترحم ولو ابتداء (الدر المختار)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے نماز میں تشہد کے بعد درودِ ترحم کے پڑھنے اور نہ پڑھنے کے متعلق علماء کی آراء پر مشتمل تفصیلی بحث ذکر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ درودِ ترحم کا پڑھنا مکروہ تو نہیں ہے، مگر مستحب بھی نہیں ہے، کیوں کہ تشہد کے درود میں ترحم والے درود کا ثبوت ہی نہیں ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تشہد کے بعد دعاءِ رحمت کا کسی معتبر طریقے سے ثبوت نہیں ہے، بلکہ احادیث سے نماز میں درودِ ابراہیمی پڑھنے کا ثبوت ہے، اسی وجہ سے شرح منیۃ میں مذکور ہے کہ احادیثِ صحیحہ میں نماز کے متعلق جو درود وارد ہوا ہے، اسی کا پڑھنا افضل اور بہتر ہے۔ اور فیض الغفار شرح المختار میں ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ ترحم والا درود نہ پڑھے۔

کیا نماز میں درودِ ترحم پڑھنا بدعت ہے؟

اور علامہ رملی کی شرح منہاج میں ہے کہ علامہ نوویؒ 'الاذکار' میں فرماتے ہیں کہ نماز کے درود میں '**وارحم محمداً وآل محمد كما رحمت على إبراهيم**' کی زیادتی بدعت ہے، البتہ اس پر اعتراض یہ ہے کہ بہت ساری احادیث میں دعاءِ رحمت وارد ہوئی ہے، اور بعض احادیث جس میں (وترحم علی محمد) آیا ہے جس کو حاکم نے مستدرک حاکم میں صحیح قرار دیا ہے۔ اس لئے علامہ نووی کا اس کو بدعت قرار دینا محلِ نظر ہے۔

مگر بعض محققین محدثین نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ حاکم نے جن

احادیث کو صحیح قرار دیا ہے، یہ ان کا وہم ہے۔ درحقیقت یہ سب احادیث ضعیف ہیں اور شدید ضعیف ہیں، بناء بریں ان احادیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

اور اس کی تائید فنِ حدیث کے مشہور امام ابو زرعہ رازی کے قول سے بھی ہوتی ہے جنہوں نے ان احادیث کو ذکر کرنے اور ان کا ضعف بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان احادیث کے شدتِ ضعف کی وجہ سے اس میں منع راجح ہونا چاہیے، یعنی نماز میں درود ترحم نہ پڑھنا ہی راجح ہے۔

ان تمام عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں درودِ ترحم پڑھنے کی ممانعت اور انکار کی وجہ نماز میں درودِ ترحم کا کسی معتد بہ وقابل اعتماد طریقے سے ثابت نہ ہونا ہے اور یہ بات ذہن میں رہے کہ نماز کے باب میں اتباع اور توقیف کا اعتبار ہے، قیاس کا اعتبار نہیں۔

اور نماز میں درودِ ترحم کی ممانعت کی یہ وجہ نہیں ہے جو ابن عبدالبر وغیرہ نے نقل فرمائی ہے کہ مطلقاً نبی کریم ﷺ کے لئے صیغۂ رحمت کے ساتھ دعاء کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اگر ممانعت کے قائلین نے مطلقاً حضور ﷺ کے لئے دعاءِ رحمت کے ممنوع ہونے کو مراد لیا ہوتو اس کے رد میں احادیث صحیحہ بالکل صریح اور واضح ہے۔ جیسے تشہد کی تمام روایات میں **السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته** طرقِ صحیح سے ثابت ہے، یہاں تو حضور ﷺ کے لئے نفس رحمت کی دعاء کی گئی ہے۔

اور بخاری، ابوداؤد، ترمذی ونسائی وغیرہم میں یہ روایت موجود ہے، کہ ایک بدو نے دعا کی 'اے اللہ! میرے اور محمد ﷺ کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ فرما'۔ اس وقت نبی کریم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے، آپ ﷺ نے اس کی دعا سنی، سلام کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھ دیا، حالانکہ اللہ کی رحمت تو بڑی وسیع ہے۔ (بخاری شریف کتاب الادب، **باب رحمة الناس والبهائم**)

اس حدیث میں بدو نے حضور ﷺ کے لئے رحمت کی دعا کی تو حضور ﷺ نے اس کے صرف اس قول '**ولا ترحم معنا أحداً**' پر نکیر اور تنبیہ فرمائی ہے کہ رحمت کی دعا سب

کے لئے کیجئے، میری اور اپنی ذات تک محدود نہ کیجئے، اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے رحمت کی دعا کرنا صحیح نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ضرور اس پر نکیر فرماتے مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی گویا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاءِ رحمت کر سکتے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اگر چہ رحمتِ الہیہ حاصل ہی ہے لیکن یہ حصولِ رحمت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے رحمت کی دعا کرنے سے مانع نہیں ہے، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر صلوۃ وسلام بھیجنا، مقام وسیلہ (جو جنت کا سب سے اعلی مقام ہے) اور مقام محمود کی دعا کرنا وغیرہ؛ یہ سب من جانب اللہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاصل ہی ہیں، مگر پھر بھی ہم کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے اذان کی دعا وغیرہ میں صلوۃ وسلام بھیجنے کے ساتھ ان مقامات کی بھی دعا کرنے کا حکم ہے، کیوں کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مراتبِ رحمت میں لاالی نہایہ ترقی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے اور اس سے دعا کرنے والے کو بھی ثواب ملتا ہے۔

علامہ شامیؒ کی رائے

علامہ رملیؒ کی بات ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہوا کہ نماز میں تشہد کے بعد احادیثِ صحیحہ سے درودِ ترحم کا پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ اگر چہ مطلقاً حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاء رحمت ثابت ہے، بناء بریں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاءِ رحمت کرنا فی نفسہ تو جائز ہی ہے، مگر تشہد کے بعد پڑھنا احادیث سے ثابت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ترحم کی دعا مکروہ نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے صرف دعاءِ رحمت کرنے کا حکم

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر الرائق اور حلبہ میں ہے کہ ابتداءً (یعنی صلاۃ و سلام کی تبعیت کے بغیر) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے دعاءِ رحمت کرنا بالاتفاق مکروہ ہے۔

مگر بحر اور حلبہ کی اس بات پر صاحبِ نہر نے گرفت فرمائی ہے کہ علامہ زیلعیؒ نے تبیین الحقائق کے آخر میں مسائل شتی کے تحت جو مسئلہ ذکر فرمایا ہے وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کو بالاتفاق مکروہ کہنا محل نظر ہے اور ترحم کی تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔

چنانچہ علامہ زیلعی تبیین الحقائق میں فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے صلاۃ وسلام

کے بغیر مستقلاً دعاء رحمت بایں طور کرنا کہ **اللھم ارحم محمداً** صحیح ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

(۱) بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے مستقلاً دعاءِ رحمت جائز نہیں ہے اس لئے کہ دعاءِ رحمت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو صلاۃ کی طرح تعظیم پر دلالت کرتی ہو۔

(۲) اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے مستقلاً دعاءِ رحمت جائز ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو بندوں میں سب سے زیادہ رحمتِ الٰہیہ کے مشتاق رہتے تھے، اور حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاءِ رحمت وارد ہونے کی بنیاد پر سرخسیؒ نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے۔ اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ حدیث کی پیروی اور اس پر عمل کرنے والے پر کوئی عتاب نہیں، لہٰذا یہ مکروہ نہیں ہونا چاہئے۔

فقیہ ابو جعفر ہندوانی فرماتے ہیں کہ بلادِ مسلمین میں **وارحم محمداً** توارث کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اس لئے میں اس کو پڑھتا ہوں۔

اسی طرح بعض حضرات نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاء ترحم کے جواز پر یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ 'صلاۃ' کا ترجمہ و مطلب دعاءِ رحمت ہی ہے، اور قاعدہ ہے کہ دو لفظ جب دلالت میں مساوی و مترادف ہوں تو ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا درست ہے، اور اسی وجہ سے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس اعرابی کی تقریر فرمائی جس نے دعا کی تھی کہ **اللھم ارحمني ومحمدًا ولا ترحم معنا أحدا**۔ بناء بریں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاء رحمت جائز ہے۔

مطلب في جواز الترحم على النبي ابتداء

وعدم كراهة الترحم ولو ابتداء (الدر المختار)

(قوله وعدم كراهة الترحم) عطف على فاعل صح؛ ومفاده أنه لم يصح ندبه لعدم ثبوته في صلاة التشهد، ولذا قال في شرح المنية: والإتيان بما في الأحاديث الصحيحة أولى. وقال في الفيض: فالأولى تركه احتياطا، وفي شرح المنهاج للرملي قال النووي في الأذكار: وزيادة وارحم محمدا وآل محمد كما رحمت على

إبراهيم بدعة. واعترض بورودها في عدة أحاديث صحح الحاكم بعضها 'وترحم على محمد' ورده بعض محققي أهل الحديث بأن ما وقع للحاكم وهم، وبأنها وإن كانت ضعيفة لكنها شديدة الضعف فلا يعمل بها، ويؤيده قول أبي زرعة وهو من أئمة الفن بعد أن ساق تلك الأحاديث وبين ضعفها؛ ولعل المنع أرجح لضعف الأحاديث في ذلك: أي لشدة ضعفها.

وبما تقرر علم أن سبب الإنكار كون الدعاء بالرحمة لم يثبت هنا من طريق يعتد به، والباب باب اتباع، لا ما قاله ابن عبد البر وغيره من أنه لا يدعى له صلى الله عليه وسلم بلفظ الرحمة، فإن أراد النافي امتناع ذلك مطلقا فالأحاديث الصحيحة صريحة في رده، فقد صح في سائر روايات التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، وصح أنه - صلى الله عليه وسلم - أقر من قال : ارحمني وارحم محمدا، ولم ينكر عليه سوى قوله: ولا ترحم معنا أحدا، وحصولها لا يمنع طلبها له كالصلاة والوسيلة والمقام المحمود لما فيه من عود الفائدة له - صلى الله عليه وسلم - بزيادة ترقيه التي لا نهاية لها والداعي بزيادة ثوابه على ذلك. اهـ.

والحاصل أن الترحم بعد التشهد لم يثبت وإن كان قد ثبت في غيره، فكان جائزا في نفسه (قوله ولو ابتداء) أي من غير تبعيته لصلاة أو سلام. وذكر في البحر والحلبة أن الكراهة في الابتداء متفق عليه. وتعقبه في النهر بأن عبارة الزيلعي في آخر الكتاب تقتضي أن الخلاف في الكل، فإنه قال اختلفوا في الترحم على النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يقول: أللهم ارحم محمدا. قال بعضهم: لا يجوز لأنه ليس فيه ما يدل على التعظيم كالصلاة. وقال بعضهم: يجوز لأنه - عليه الصلاة والسلام - كان من أشوق العباد إلى مزيد - رحمة الله تعالى - واختاره السرخسي لوروده في الأثر ولا عتب على من اتبع. وقال أبو جعفر: وأنا أقول وارحم محمدا للتوارث في بلاد المسلمين. واستدل بعضهم على ذلك بتفسيرهم الصلاة بالرحمة؛ واللفظان إذا استويا في الدلالة صح قيام أحدهما مقام الآخر، ولذا أقر عليه الصلاة و السلام الأعرابي على قوله: أللهم ارحمني ومحمدا. اهـ. فافهم. (شامی:۲۲۳/۲)

مطلب في الكلام على التشبيه في كما صليت على إبراهيم عليه السلام

درود ابراہیم میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ تشبیہ دینے کی کیا وجہ ہے؟

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے **كما صليت على إبراهيم الخ** میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تشبیہ دیے جانے کی چند وجوہات بیان فرمائی ہیں۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ ان وجوہاتِ تشبیہ کی وضاحت فرماتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ در کی یہ عبارت دراصل یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ درود میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تمام انبیاء علیہم السلام کو چھوڑ کر صرف حضرتِ ابراہیمؑ کے ساتھ تشبیہ کیوں دی گئی؟ جب کہ صلوۃ وسلام سب ابنیاء پر نازل ومتوجہ رہتا ہے، اور یہ کیوں کہا؟ **كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم، كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم؟**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے اس کے تین جواب یا تین وجوہاتِ تشبیہ ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ شبِ معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ملاقات حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوئی تو ابراہیم علیہ السلام نے ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فرمایا تھا کہ 'اپنی امت کو ہمارا اسلام کہیے گا'، اس لئے امت کو حکم ہوا کہ صلوۃ ابراہیمی کو نماز میں داخل کریں اور خارج نماز بھی پڑھا کریں۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے امتِ محمدیہ اور تمام اہلِ ایمان کا نام نزول قرآن سے قبل ہی مسلمین تجویز کر دیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں فرمایا :

ھو سمکم المسلمین من قبل (سورۂ حج:۷۸) نیز حضرات ابراہیم علیہ السلام نے امتِ محمدیہ کو اس دعا میں بھی 'مسلمین' کہا تھا جو انہوں نے اللہ تعالی کے سامنے کی تھی یعنی: **ربنا واجعلنا مسلمین لک ومن ذریتنا أمة مسلمة لک۔**

اور اہل عرب حضرات ابراہیم علیہ السلام اور ان کے نور چشم حضرت اسماعیل علیہ السلام کی ذریت میں سے ہیں: پس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ان دو احسانوں کے بدلہ میں ہم درود میں ان کے ساتھ تشبیہ کا جملہ ذکر کرتے ہیں تا کہ ان کی افضلیت کا اظہار ہو جائے۔

(۳) اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اس صلوۃ سے مطلوب یہ ہے کہ اللہ تعالی سید الکونین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنا خلیل بنائے جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنایا تھا اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں کی دعا کو قبول فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی ایسا خلیل بنایا جیسا کہ ترمذی شریف میں مناقب ابی بکر الصدیق میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اگر میں کسی کو ولی اور دوست بناتا تو ابو قحافہ کے لڑکے ابو بکرؓ کو ضرور خلیل بناتا، مگر تمہارے نبی (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) تو اللہ کے خلیل اور دلی دوست ہیں۔

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ خُلّتْ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا وصفِ خاص نہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی خلیل اللہ ہیں۔

یہ تین جواب تو شارحِ تنویر علامہ حصکفیؒ نے ذکر فرمائے ہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تشبیہ کی اور بھی وجوہاتِ تشبیہ ہو سکتی ہیں۔

(۱) حضرت ابراہیم علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جد امجد تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابراہیمؑ کی نسل سے ہیں۔ اور فضائل میں آباء کے ساتھ تشبیہ دینا مرغوب و پسندیدہ ہوتا ہے۔

(۲) تمام انبیاء کرام اور رسل میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شان بلند ہونے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کے ساتھ تشبیہ دی۔

(۳) اور قول راجح کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بقیہ انبیاء سے افضل ہونے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کے ساتھ تشبیہ دی۔

(۴) ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابراہیمؑ کی شریعت کا طرز بہت ملتا ہوا ہے، اور اللہ تعالی کے اس ارشاد میں اس کی طرف اشارہ بھی ہے **ملة أبيكم إبراهيم** (حج: ۷۸) اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ: **إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا** (ال عمران: ۶۸)

(۵) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکرِ جمیل اور تذکرۂ خیر لوگوں میں دائمی طور پر رہے اس لئے۔ جیسا کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طلب و دعا تھی: **واجعل لي لسان صدق في الآخرين** (سورۂ شعراء: ۸۴)

(۶) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرات ابراہیمؑ کی اقتدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، فرمانِ الٰہی ہے: **أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا** (نحل: ۱۲۳) آپ حضرت ابراہیمؑ کے دین کی پیروی کیجئے۔ اسی اتباع کے تقاضہ سے درود میں تشبیہ دی گئی ہے۔

مطلب في الكلام على التشبيه في كما صليت على إبراهيم

وخص إبراهيم لسلامه علينا، أو لأنه سمانا المسلمين، أو لأن المطلوب صلاة يتخذه بها خليلا، (الدر المختار)

(قوله وخص إبراهيم إلخ) جواب عن سؤال تقديره لم خص التشبيه بإبراهيم دون غيره من الرسل الكرام - عليه الصلاة والسلام -؟ فأجاب بثلاثة أجوبة: الأول أنه سلم علينا ليلة المعراج حيث قال : أبلغ أمتك مني السلام، والثاني أنه سمانا المسلمين كما أخبرنا عنه تعالى بقوله 'هو سماكم المسلمين من قبل' [الحج: 78]- أي بقوله : 'ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك' [البقرة: 128]- والعرب من ذريته وذرية ابنه إسماعيل عليهما السلام، فقصدنا إظهار فضله مجازاة على هذين الفعلين منه. والثالث أن المطلوب صلاة يتخذ الله تعالى بها نبينا - صلى الله عليه وسلم، خليلا كما اتخذ إبراهيم عليه السلام خليلا، وقد استجاب الله دعاء عباده، فاتخذه الله تعالى خليلا أيضا؛ ففي حديث

الصحيحين :ولكن صاحبكم خليل الرحمن، وأجيب بأجوبة أخر: منها أن ذلك لأبوته، والتشبيه في الفضائل بالآباء مرغوب فيه ولرفعة شأنه في الرسل، وكونه أفضل بقية الأنبياء على الراجح ولموافقتنا إياه في معالم الملة المشار إليه بقوله تعالى 'ملة أبيكم إبراهيم' [الحج: 78] ولدوام ذكره الجميل المشار إليه بقوله تعالى :واجعل لي لسان صدق في الآخرين [الشعراء: 84] وللأمر بالاقتداء به في قوله تعالى: أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا [النحل: 123] (شامی: ۲/۲۲۴)

مطلب لا يجب عليه ان يصلي علي نفسه

خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود شریف واجب نہیں ہے۔

علامہ تمرتاشیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ مجتبی شرح قدوری میں ہے کہ خود ذات بابرکت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے او پر درود بھیجنا واجب نہیں۔

وفی المجتبی لا یجب علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم أن یصلی علی نفسہ (الدر المختار)

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت عدم وجوب کی وجہ اور علت ذکر فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے اپنی ذات پر درود بھیجنا واجب نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالی کے فرمان: **یا أیھا الذین آمنوا صلوا علیہ** (احزاب: ۵۶) میں 'صلوا' کے خطاب میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شامل نہیں ہے، بلکہ عام مؤمنین کو یہ خطاب ہے کہ 'اے ایمان والوں! تم بھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجو'، اور 'صلوا علیہ' کی ضمیر میں بھی آپ شامل نہیں ہے، جیسا کہ اس آیت کی پوری ترکیب سے یہی بات واضح ہوتی ہے، بناء بریں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اپنی ذات کے لئے درود بھیجنا واجب نہیں ہے۔

صاحب النہر الفائق فرماتے ہیں ہے کہ '**یا أیھا الذین آمنوا**' کے خطاب میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شامل نہیں ہے، ہاں **یا ایھا الناس** (سورۂ بقرہ: ۲۱) اور **یعبادی** (عنکبوت: ۵۶) وغیرہ خطابات میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شامل ہیں، جیسا کہ اصول تفسیر سے واضح ہوتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خود اپنی ذات پر درود بھیجنے کا حکم نہ دینے میں کیا حکمت ہے؟

عدمِ وجوب کی حکمت علامہ شامیؒ حاشیۃ المداری علی الدر کے حوالے سے یہ بیان

فرماتے ہیں کہ درود شریف بھی ایک دعا ہے اور اپنی ذات کے لئے دعا کرنا ہر شخص کی فطرت ہوتی ہے اور اپنے لئے خیر طلب کرنا انسانی طبیعت میں داخل ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں کلفت و مشقت نہیں ہوتی۔ اور اللہ تعالی کی طرف سے بندوں کو جن چیزوں کا مکلف کیا جاتا ہے تو اس میں خطابِ تکلیف سے بندوں پر وجوب اسی صورت میں آتا ہے، جس کے کرنے میں نفس پر کلفت اور مشقت ہو، اور آزمائش پیش آنے کے ڈر سے طبیعت اس کام کو نہ چاہتی ہو تو اس صورت میں بندوں پر من جانب اللہ وجوب ثابت ہوتا ہے اور جس کام کے کرنے میں نفس پر مشقت اور کلفت نہ ہو وہ من جانب اللہ واجب نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں درود میں خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فائدہ ہے، اور اس کی دعا میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تو کوئی کلفت اور مشقت نہیں ہے، اس لئے اللہ تعالی نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنی ذات پر درود بھیجنے کا مکلف نہیں بنایا، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو اپنی ذات پر درود بھیجنے ہی والے ہیں، اس میں آپ کو کوئی کلفت نہیں ہے، اس لیے مکلف نہیں کیا گیا۔

اسی قاعدے کے مطابق فرمانِ الٰہی: **ادعونی استجب لکم** (غافر: ۶۰) میں خطابِ تکلیف سے بندوں پر دعا کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں خطابِ تکلیف سے نفس پر کلفت اور مشقت ہی نہیں ہے، پھر یہ بندوں پر واجب بھی نہیں ہوگا، کیوں کہ اس میں انسان کا فائدہ ہے اور انسان اپنے فائدہ اور خیر کا ہمیشہ خواست گار اور طلب گار ہوتا ہے۔ اور انسان اپنے فائدہ کا کام کرتا ہی کرتا ہے اور خطابِ تکلیف سے وجوب اس صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ فعلِ مکلف کی انجام دہی میں انسانی طبیعت پر بوجھ اور مشقت ہو اور یہاں دعا میں کلفت ہی نہیں ہے، اس لیے دعا بندوں پر واجب بھی نہیں، کیوں کہ انسان اپنے لیے دعا مانگتا ہی ہے۔ اور دعا کے عدم وجوب ہی کی وجہ سے اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتے ہیں جس کو قرآن کریم کی تلاوت میرے ذکر سے اور مجھ سے مانگنے سے مشغول کر دے، تو میں جو کچھ مانگنے والوں کو دیتا ہوں، اس سے بہتر اس کو دیتا ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر دعا کرنا واجب ہوتا تو اللہ تعالی دعا ہی کا حکم فرماتے، مگر اس کا حکم نہیں فرمایا، بلکہ

تلاوت قرآن کریم کا حکم دے کر اس کے بدلہ میں دعا سے بہتر چیز عنایت کرنے کا وعدہ فرمایا۔

مطلب لا يجب عليه أن يصلي على نفسه - صلى الله عليه وسلم

(قوله لا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم، أن يصلي على نفسه) لأنه غير مراد بخطاب صلوا. ولا داخل تحت ضميره كما هو المتبادر من تركيب 'صلوا عليه' [الأحزاب: 56] وقال في النهر: لا يجب عليه بناء على أن - 'يا أيها الذين آمنوا' [البقرة: 104] لا يتناول الرسول صلى الله عليه وسلم، بخلاف 'يا أيها الناس' [البقرة: 21] 'يا عبادي' [العنكبوت: 56] كما عرف في الأصول اهـ. والحكمة فيه و الله تعالى أعلم أنها دعاء، وكل شخص مجبول على الدعاء لنفسه وطلب الخير لها، فلم يكن فيه كلفة، والإيجاب من خطاب التكليف لا يكون إلا فيما فيه كلفة و مشقة على النفس ومنافرة لطبعها ليتحقق الابتلاء كما قرر في الأصول. وأما قوله تعالى 'ادعوني أستجب لكم' [غافر: 60] - ونحوه، فليس المراد به الإيجاب ولذلك ورد في الحديث القدسي: من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته فوق ما أعطي السائلين، حملخصا. (شامی: ۲/۲۲٦)

مطلب في وجوب الصلاة عليه الصلاة والسلام

كلما ذكر عليه الصلاة والسلام

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام پر درود پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

درمختار التنویر میں سامع وذاکر پر درود شریف کے وجوب وعدم وجوب کے تفصیل یہ ہے:

علامہ طحاوی اور امام کرخی کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ جب جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر ہو تو سننے والوں اور ذکر کرنے والوں پر درود شریف واجب ہوگا یا نہیں؟

امام کرخی کے نزدیک نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آنے پر سامع وذاکر پر مجلس واحد میں ایک مرتبہ درور شریف پڑھنا واجب ہے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آنے پر درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔ اور امام طحاویؒ کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ جب جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

ذکر کیا جائے، ہر بار درود شریف پڑھنا واجب ہے، گو مجلس ایک ہی کیوں نہ ہو، صحیح تر قول یہی ہے کہ تکرارِ درود واجب ہے۔

پھر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ وجوبِ صلوۃ کا تکرار اس وجہ سے نہیں ہے کہ آیت کریمہ میں صیغۂ امر 'صلوا علیه' (احزاب:۵۶) تکرار کا تقاضا کرتا ہے، بلکہ وجوب اس وجہ سے ہے کہ درود شریف کے وجوب کا تعلق سببِ مکرّر سے ہے اور وہ سببِ مکرّر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر مبارک ہے، لہٰذا جب جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر مبارک پایا جائے گا، وجوبِ صلاۃ کا تکرار بھی ہوگا۔

اور علامہ حصکفیؒ نے دوسری یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر مبارک ہو اور درود شریف نہ پڑھا جائے تو اس صورت میں درود شریف ذمہ میں قرض ہوگا اور اس کی قضا بھی ضروری ہوگی، اس لئے کہ درود بندے کا حق ہے، جس طرح چھینکنے والے کا جواب دینا بندے کا حق ہے، اور اس کی قضا ہوتی ہے، اسی طرح جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام لیا جائے گا درود پڑھنا واجب ہوگا، برخلاف ذکر اللہ۔ یعنی ایک مجلس میں اللہ تعالی کا نام بار بار لینے سے ہر بار اللہ تعالی کی ثنا واجب نہیں ہے، کیوں کہ وہ حق اللہ ہے۔

تیسری بات یہ ذکر فرمائی ہے کہ مذہبِ مشہور یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آنے پر ایک بار درود شریف پڑھنا واجب اور دوبارہ، سہ بارہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام لینے سے تکرارِ درود مستحب ہے، اور اسی قول پر فتوی ہے، (گویا تمرتاشی کے بقول مختار قول امام طحاوی کا وجوب کا ہے اور مذہب یعنی مفتی بہ استحباب کا ہے)۔ آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مذہبِ معتمد امام طحاویؒ کا قول ہے یعنی جب جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک آئے ہر بار درود شریف پڑھنا واجب ہے، جیسا کہ علامہ باقانیؒ نے حلبی کی تصحیح کی موافقت میں ذکر فرمایا ہے اور صاحب بحر الرائق نے امام طحاوی کے قول کو ان احادیث کی بنیاد پر راجح قرار دیا ہے، جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اور جن میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاک نام آنے پر درود نہ بھیجنے والے کے لئے ذلیل ہونے، رحمت سے دور ہونے، بدبخت ہونے، اور بخل وظلم کی وعیدیں

آئی ہیں، ان احادیث سے **معلوم** ہوتا ہے کہ جب جب سرور کائنات ﷺ کا نام آئے تو ہر بار درود بھیجنا واجب ہے، صاحب بحر ترجیح ذکر کرنے کے بعد اجمالاً حکم صلاۃ علی النبی کو رقم فرماتے ہیں کہ:

(۱) عمر بھر میں آنحضرت ﷺ پر درود بھیجنا فرض ہے۔

(۲) جب آپ ﷺ کا نام مبارک آئے اس وقت درود پڑھنا مذہب صحیح کے مطابق واجب ہے۔

(۳) اور جس وقت تاجر اپنا سامان کھولے اور اسی طرح کے دوسرے اوراوقات میں (جسکی تفصیل آگے آرہی ہے) درود شریف پڑھنا حرام یعنی مکروہ تحریمی ہے۔

(۴) اور نماز میں یعنی قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا مسنون ہے۔

(۵) اور بقیہ وقتوں میں جب کوئی مانع شرعی نہ ہو درود پڑھنا مستحب ہے، (ان اوقات مستحبہ کی تفصیل آگے مطلب کے تحت آرہی ہے۔)

(۶) اور نماز میں درود شریف پڑھنا مکروہ ہے، سوائے قعدۂ اخیرہ میں کہ اس میں سنت ہے۔

اور اسی وجہ سے صاحب نہر نے طحاوی کے قول (وجوب تکرار علی الذاکر والسامع) سے کچھ اور مواقع کو بھی وجوب سے مستثنی کیا ہے: (۱) تشہد اول کے ضمن میں ذکر رسول ﷺ (یعنی رباعی وثلاثی فرض کے قعدۂ اولی کے تشہد میں نبیٔ کریم ﷺ کا نام آتا ہے، مگر اس پر درود شریف نہیں، کیوں کہ قعدۂ اخیر میں تشہد کو چھوڑ کر نماز میں درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔) (۲) اس طرح کسی بھی موقع پر درود شریف پڑھنے کے ضمن میں جب ذکر نبی ﷺ ہو وہ بھی مستثنی ہے، یعنی اس پر پھر درود نہیں پڑھا جائے گا، تا کہ تسلسل لازم نہ آئے، بلکہ درر البحار میں تو امام طحاوی کے قولِ وجوبِ تکرار کو غیر ذاکر سے مستثنی قرار دیا ہے یعنی خود ذاکر پر ایک مرتبہ بھی واجب نہ ہوگا؛ کیوں کہ حدیث شریف میں **من ذکرت عندہ** ہے۔ فالیحفظ

(واختلف) الطحاوي والكرخي (في وجوبها) على السامع والذاكر (كلما ذكر) - صلى الله عليه وسلم - (والمختار) عند الطحاوي (تكراره) أي الوجوب (كلما ذكر) ولو اتحد المجلس في الأصح لا لأن الأمر يقتضي التكرار، بل لأنه تعلق وجوبها بسبب متكرر وهو الذكر، فيتكرر بتكرره وتصير دينا بالترك، فتقضى لأنها حق عبد كالتشميت بخلاف ذكره تعالى (والمذهب استحبابه) أي التكرار وعليه الفتوى؛ والمعتمد من المذهب قول الطحاوي، كذا ذكره الباقاني تبعا لما صححه الحلبي وغيره ورجحه في البحر بأحاديث الوعيد: كرغم وإبعاد وشقاء لا لأن الأمر يقتضي التكرار، بل لأنه تعلق وجوبها بسبب متكرر وهو الذكر، فيتكرر بتكرره وتصير دينا بالترك، فتقضى لأنها حق عبد كالتشميت بخلاف ذكره تعالى (والمذهب استحبابه) أي التكرار وعليه الفتوى؛ والمعتمد من المذهب قول الطحاوي، كذا ذكره الباقاني تبعا لما صححه الحلبي وغيره ورجحه في البحر بأحاديث الوعيد: كرغم وإبعاد وشقاء وبخل وجفاء، ثم قال: فتكون فرضا في العمر، وواجبا كلما ذكر على الصحيح، وحراما عند فتح التاجر متاعه ونحوه، وسنة في الصلاة، ومستحبة في كل أوقات الإمكان، ومكروهة في صلاة غير تشهد أخير. (تنوير الأبصار والدر المختار)

درمع التنویر کی مذکورہ بالا تفصیلی عبارات کے تحت علامہ شامیؒ نے چار مطلب قائم فرمائے ہیں، پہلا مطلب علامہ شامیؒ نے **وجوب الصلاة عليه كلما ذكر عليه الصلاة والسلام** کے عنوان سے قائم فرمایا ہے، اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ وجوبِ صلوۃ علی النبی وعدم وجوبِ صلاۃ کے متعلق چند باتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) پہلی بات علامہ شامیؒ نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آنے پر وجوبِ صلاۃ کا مسئلہ تو علامہ حصکفیؒ نے ذکر فرمایا ہے، مگر صلاۃ کے ساتھ 'سلام' بھی واجب ہوگا یا نہیں؟ یہ حصکفیؒ نے ذکر نہیں فرمایا ہے، حالانکہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: **صلو عليه وسلموا تسليما** (سورۂ احزاب:۵۶) کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود اور سلام دونوں بھیجو، اس لئے یہاں سلام کے وجوب کا بھی ذکر ہونا چاہئے، مگر حصکفیؒ نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سلام کا اس لئے ذکر نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان '**وسلموا**' سے مراد اداءِ صلاۃ کے حکم کی بجا آوری ہے۔ یعنی درود کی ادائیگی پوری کرو، اُی **سلموا القضائه**۔ چنانچہ مبسوط شیخ الاسلام کے حوالے سے نہایہ میں مذکور ہے کہ آیت کریمہ میں '**وسلموا**' سے مراد انقیاد و اتباع ہے یعنی حکم کی بجا آوری اور تابعداری مراد ہے۔ قہستانی: نے جامع الرموز میں اس قول کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۲) دوسری بات علامہ شامیؒ یہ ذکر فرماتے ہیں کہ درود شریف پڑھنا اس وقت واجب ہے جبکہ ابتداء حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام لیا ہو، اگر درود کے ضمن میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آئے تو دوبارہ درود شریف واجب نہ ہوگا ورنہ تو تسلسل لازم آئے گا، جیسا کہ شرح مجمع میں اس کی صراحت فرمائی ہے اور اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

(۳) تیسری بات علامہ شامیؒ یہ ذکر فرماتے ہیں کہ یہاں علامہ حصکفیؒ نے تکرارِ ذکرِ اسم نبی پر تکرار درود کے مختار ہونے کا قول امام طحاوی کی طرف منسوب کیا ہے، اس لئے کہ مذہبِ مختار استحباب کا ہے۔ البتہ احناف کی ایک جماعت نے امام طحاوی کی متابعت کی ہے اور شوافع میں سے علامہ حلیمی اور شوافع کی ایک جماعت بھی علامہ طحاوی سے موافق ہے، مالکیہ میں سے علامہ لخمی مالکی اور حنابلہ میں سے ابن بطہ العکبری حنبلی سے یہی قول منقول ہے۔ ابن العربی مالکی فرماتے ہیں کہ طحاوی کا قول ہی 'احوط' ہے، جیسا کہ شرح الفاسی علی دلائل الخیرات میں مذکور ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آگے علامہ حصکفیؒ نے طحاوی کے قول ہی کو معتمد قرار دیا ہے۔

(۴) چوتھی بات علامہ شامیؒ یہ ذکر فرماتے ہیں کہ علامہ قرمانی نے شرح مقدمۂ ابی اللیث میں -جو التوضیح سے موسوم ہے- طحاوی کے قول وجوب کو وجوبِ کفایہ کے طور پر مقید کیا ہے نہ کہ وجوب عین کے طور پر، یعنی جب کسی مجلس میں بار بار حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آئے تو ہر مرتبہ تمام حاضرین مجلس پر درود پڑھنا واجب ہوگا، لیکن اگر پوری مجلس میں سے بعض لوگوں نے بھی درود پڑھ لیا تو مقصود کے حصول کی وجہ سے دیگر لوگوں سے وجوب ساقط ہو جائے گا،

اور وہ مقصود جب آپ ﷺ کا نام آئے اس وقت آپ ﷺ کی شرافت وکرامت کا اظہار اور آپ کی تعظیم کرنا ہے اور یہ مقصود چند لوگوں کے درود پڑھ لینے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ مجلس میں ایک مرتبہ پڑھنا تو سب پر واجب ہوگا، البتہ تکرار کا وجوب علی الکفایہ ہے گویا جب بھی مجلس میں حضور ﷺ کا نام مبارک آئے مجلس والوں پر علی الکفایہ درود واجب ہوگا، اور ہر فرد پر علی العین ایک مرتبہ درود واجب ہوگا، **وتمامه في الحلبة۔**

(۵) پانچویں بات علامہ شامیؒ اتحادِ مجلس کے متعلق ذکر فرماتے ہیں، علامہ حصکفیؒ نے امام طحاوی کے وجوبِ تکرار والے قول کی تصحیح یہ نقل فرمائی ہے کہ اتحادِ مجلس کے باوجود تکرارِ درود واجب ہوگا، اور زاہدی نے مجتبی شرح قدوری میں اسی کی تصحیح کی ہے؛ لیکن اس کے بر عکس علامہ نسفی نے کافی میں ہر مجلس میں ایک ہی مرتبہ درود پڑھنے کے وجوب کو صحیح قرار دیا ہے، یعنی ایک مجلس میں بار بار حضور ﷺ کا نام آئے تو ایک ہی مرتبہ درود واجب ہوگا، جیسا کہ سجدۂ تلاوت ہے کہ اس میں ایک مجلس میں بار بار ایک ہی آیت سجدہ پڑھنے سے ایک ہی سجدۂ تلاوت واجب ہوتا ہے، چنانچہ کافی میں باب التلاوۃ میں علامہ نسفیؒ فرماتے ہیں کہ بار بار آیت سجدہ پڑھنے والے کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس نے نبی ﷺ کا اسم گرامی کئی مرتبہ سنا تو قول صحیح کے مطابق ایک ہی مرتبہ درود لازم ہوگا، کیوں کہ نبیٔ کریم ﷺ کے اسم مبارک کا تکرار نبیٔ کریم ﷺ کی سنت کی حفاظت کے لئے ہوتا ہے، جس کے ساتھ شریعت کا قیام ہے، اگر ہر مرتبہ درود واجب ہوجائے تو یہ حرج تک پہنچائے گا اور شریعت میں حرج مدفوع ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ درود کا تکرار مستحب ہے، برخلاف سجدۂ تلاوت کے کہ تکرارِ سجدۂ تلاوت مستحب بھی نہیں اور چھینک کا جواب دینا درود شریف کی طرح ہے، اور بعض علماء نے فرمایا ہے، کہ تین مرتبہ تک ہر مرتبہ چھینک کا جواب دینا واجب ہے، اس کے بعد مستحب ہوگا۔

علامہ شامیؒ کافی کا خلاصہ ذکر فرماتے ہیں کہ ایک مجلس میں بار بار حضور ﷺ کا نام آنے سے ایک ہی مرتبہ درود پڑھنے سے تمام درود کے وجوب کا تداخل ہوجاتا ہے؛ اور حرج

کی وجہ سے ایک ہی مرتبہ درود شریف پڑھنے پر اکتفا کیا جائے گا جیسا کہ ایک مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ بار بار پڑھنے سے ایک ہی سجدۂ تلاوت واجب ہوتا ہے، ایک سجدہ میں تمام کا دخول ہوجاتا ہے، ایسے ہی ایک درود میں تمام کا تداخل ہوجائے گا؛ مگر یہ بات یاد رہے کہ ایک مجلس میں بار بار حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آنے پر درود کا تکرار مستحب ہے برخلاف سجدۂ تلاوت کے کہ ایک مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ بار بار پڑھی جائے تو سجدہ کا تکرار مستحب نہیں؛ بلکہ ایک ہی سجدہ کیا جائے گا اور جو کافی میں ذکر کیا ہے اسی کو صاحب مجمع نے شرح فخر الاسلام علی الجامع کے حوالے سے اپنی شرح میں حتمی طور پر نقل کیا ہے، البتہ اس کی تصحیح نہیں کی ہے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب جانتے ہیں کہ زاہدی کی تصحیح کمزور ہے اور زاہدی کی تصحیح صاحب کافی علامہ نسفیؒ کی تصحیح کا مقابلہ نہیں کرسکتی، کیوں کہ علامہ نسفی اور کافی کا مقام بلند ہے۔ نیز خود علامہ زاہدی کی تصحیح میں تعارض ہے، چنانچہ علامہ زاہدیؒ قنیہ کے کتاب الکراہیۃ میں فرماتے ہیں کہ بعض علماء فرماتے ہے کہ مجلس واحد میں ایک مرتبہ درود شریف کافی ہے، جیسے مجلس واحد میں سجدۂ تلاوت میں ایک سجدہ کافی ہے اور اسی پر فتوی دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام طحاوی کے قولِ وجوب کا مطلب زاہدی کے نزدیک یہ ہے کہ مجلس میں بھی تکرار واجب ہے، جب کہ علامہ نسفی صاحبِ کافی کے نزدیک طحاوی کے قولِ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ مجلس میں ایک مرتبہ واجب اور تکرار مستحب۔ اور شامی اسی کو صحیح اور درست مانتے ہیں۔ جیسا کہ آگے کی تحریر سے مزید واضح ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح تنویر علامہ حصکفیؒ نے خزائن الاسرار و بدائع الافکار میں ایک اعتراض ذکر فرمایا ہے کہ کافی میں جس قول کو صحیح قرار دیا ہے وہ کرخی کے قول پر مبنی ہے، طحاوی کے قول پر نہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کافی کے قولِ استحباب کا یہ مطلب سمجھنا درست نہیں، اور غیر ظاہر ہے، اس لئے کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ علامہ کرخیؒ جب جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام لیا جائے نفس وجوبِ تکرار کے قائل ہیں، الا یہ کہ مجلس ایک ہو تو ایک

مرتبہ واجب ہوگا اور بقیہ مرتبہ مستحب ہوگا، تو پھر اس صورت میں کرخیؒ اور طحاوی کے نزدیک اختلاف ہی باقی نہیں رہے گا کہ دونوں حضرات وجوب کے قائل ہوں گے اور اختلاف صرف اتحادِ مجلس ہی کی صورت میں منحصر ہوجائے گا کہ کرخی صرف ایک ہی مرتبہ وجوب کے قائل ہیں اور بقیہ مرتبہ مستحب ہے اور طحاوی ہر مرتبہ وجوب کے قائل ہیں، حالانکہ کرخی کا مذہب اس کے خلاف منقول ہے کہ زندگی میں ایک مرتبہ واجب ہے اور پھر ہر مرتبہ مستحب ہے۔

مطلب في وجوب الصلاة عليه كلما ذكر - عليه الصلاة والسلام -

(قوله في وجوبها) أي وجوب الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - ولم يذكر السلام، لأن المراد بقوله تعالى 'وسلموا' [الأحزاب: 56] أي لقضائه كما في النهاية عن مبسوط شيخ الإسلام: أي فالمراد بالسلام الانقياد، وعزاه القهستاني إلى الأكثرين (قوله والذاكر) أي ذاكر اسمه الشريف - صلى الله عليه وسلم - ابتداء لا في ضمن الصلاة عليه كما صرح به في شرح المجمع، وفيه كلام سيأتي (قوله عند الطحاوي) قيد به لأن المختار في المذهب الاستحباب، وتبع الطحاوي جماعة من الحنفية والحليمي وجماعة من الشافعية، وحكى عن اللخمي من المالكية وابن بطة من الحنابلة، وقال ابن العربي من المالكية: إنه الأحوط، كذا في شرح الفاسي على الدلائل، ويأتي أنه المعتمد.

(قوله تكراره أي الوجوب) قيد القرماني في شرح مقدمة أبي الليث وجوب التكرار عند الطحاوي بكونه على سبيل الكفاية لا العين، وقال: فإذا صلى عليه بعضهم يسقط عن الباقين، لحصول المقصود وهو تعظيمه وإظهار شرفه عند ذكر اسمه صلى الله عليه وسلم . اهـ. وتمامه في ح (قوله في الأصح) صححه الزاهدي في المجتبى، لكن صحح في الكافي وجوب الصلاة مرة في كل مجلس كسجود التلاوة حيث قال في باب التلاوة: وهو كمن سمع اسمه - عليه الصلاة والسلام مرارا لم تلزمه الصلاة إلا مرة في الصحيح لأن تكرار اسمه صلى الله عليه وسلم لحفظ سنته التي بها قوام الشريعة، فلو وجبت الصلاة بكل مرة لأفضى إلى الحرج، غير أنه يندب تكرار الصلاة بخلاف السجود، والتشميت كالصلاة، وقيل

يجب التشميت في كل مرة إلى الثلاث. اهـ. وحاصله أن الوجوب يتداخل في المجلس فيكتفي بمرة للحرج كما في السجود إلا أنه يندب تكرار الصلاة في المجلس الواحد، بخلاف السجود، وما ذكره في الكافي نقله صاحب المجمع في شرحه عن شرح فخر الإسلام على الجامع الكبير جازما به، لكن بدون لفظ التصحيح، وأنت خبير بأن تصحيح الزاهدي لا يعارض تصحيح النسفي صاحب الكافي، على أن الزاهدي خالف نفسه حيث قال في كراهية القنية: وقيل يكفي في المجلس مرة كسجدة التلاوة وبه يفتى. اهـ. وأورد الشارح في الخزائن أن الذي يظهر أن ما في الكافي مبني على قول الكرخي. اهـ. وهذا غير ظاهر لأنه يلزم منه أن يكون الكرخي قائلا بوجوب التكرار كلما ذكر إلا في المجلس المتحد فيجب مرة واحدة، وأنه لا يبقى الخلاف بينه وبين الطحاوي إلا فيما إذا اتحد المجلس، والمنقول خلافه. (شامی:۲/۲۲۷)

هل نفع الصلاة عائد للمصلّي أم له وللمصلَّى عليه

درود شریف پڑھنے کا فائدہ کس کو ہوتا ہے؟

انہیں عبارات کے تحت علامہ شامیؒ نے دوسرے مطلب میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ ’صلاۃ علی النبی‘ حق اللہ ہے یا حق العبد والرسول ہے؟ اگر حق اللہ ہے تو اس کا فائدہ صرف درود شریف پڑھنے والے کو پہنچتا ہے اور اگر حق العبد والرسول ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور درود پڑھنے والے دونوں کو فائدہ ہوتا ہے، اسی کے متعلق علامہ شامیؒ تفصیل فرماتے ہیں:

سابق میں کافی میں نسفی کی یہ تصحیح گذری ہے کہ اتحاد مجلس کے وقت وجوب صلوۃ میں تداخل ہوگا، جیسے کہ سجدۂ تلاوت میں ہوتا ہے، اس پر ابن ملک شرح مجمع میں اعتراض فرماتے ہیں کہ تداخل حق اللہ میں ہوتا ہے حق العبد میں نہیں۔

اور صلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو حق العبد والرسول ہے، اس لئے حق العبد ہونے کے سبب وجوبِ صلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تداخل کیسے ہوسکتا ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہاں وجوب

صلاۃ بطور حق اللہ ہی ہے، بطور حق العبد نہیں ہے، کیوں کہ درود پڑھنے والا حکم الٰہی کی تعمیل کر رہا ہے، کیوں کہ اللہ تعالی کا حکم ہے: **صلوا علیه** حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجو۔

پس یہ حق العبد نہیں ہے، بلکہ حق اللہ ہے، اور اس میں تداخل ہوسکتا ہے، یعنی مقصود درود شریف سے اللہ تعالی کی بارگاہ میں اس کے امتثال حکم سے تقرب حاصل کرنا ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہم پر جو حقوق ہیں، اس میں سے کچھ کی ادائیگی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اپنے عندیہ کو مزید مؤکد کرنے کے لئے فرماتے ہیں کہ؛ صلاۃ علی النبی کے حق اللہ ہونے کی بنیاد پر ہی ایک جماعت جن میں سے ابو العباس مبرد اور ابو بکر ابن العربی وغیرہ ہیں، ان کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ درود شریف کا فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہونچتا ہی نہیں ہے، بلکہ درود کا فائدہ صرف اور صرف درود پڑھنے والے ہی کو ہوتا ہے، کیوں کہ یہ حق اللہ ہے۔

اور اسی طرح علامہ سنوسیؒ نے اپنی وسطی کی شرح میں فرمایا ہے کہ صلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ تعالی کا قرب مقصود ہوتا ہے، یہ صلاۃ دوسری دعاؤں کی طرح نہیں، جس سے مدعولہ (جس کے لئے دعا کی جائے) کا نفع مقصود ہو؛ بلکہ اللہ تعالی کا قرب مقصود ہوتا ہے، اسلئے یہ حق اللہ ہے۔

علامہ قشیریؒ اور علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ درود سے درود پڑھنے والے اور مصلی علیہ یعنی حصور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دونوں کو فائدہ پہنچتا ہے۔

علامہ شامیؒ کی رائے:

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں الغرض دونوں قولوں کی بنیاد پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک ایسی عبادت ہے جس سے اللہ تعالی کا قرب حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے یہ حق اللہ ہے اور عبادت حق العبد نہیں ہوسکتی۔ اگر بالفرض والتقدیر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ صلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق العبد ہے، پھر بھی حرج کی وجہ سے وجوب صلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ساقط ہی ہوجائے گا، اس لئے کہ حرج نص کی وجہ سے ساقط ہے۔ جیسا کہ ماقبل میں

گذر چکا ہے۔

البتہ تکرار صلوۃ کو مندوب کہنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے ندب باقی رکھا اور وجوب ساقط کردیا۔اور اسی قول کو بالجزم والتحقیق محقق ابن الہمام نے 'زاد الفقیر' میں بیان فرمایا ہے کہ دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ درود شریف کم سے کم عمر بھر میں ایک مرتبہ پڑھنا فرض ہے، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر کیا جائے اس وقت آپ پر درود شریف پڑھنا واجب ہے، مگر جب مجلس ایک ہو تو تکرار کے ساتھ درود پڑھنا مستحب ہے، مزید ابن ہمام فرماتے ہیں اس سلسلہ میں اقوال مختلف ہوں یا متفق ہوں، اس قول کو لازم پکڑ لیجئے۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام باتوں سے یہ بات بالکل واضح اور عیاں ہوگئ کہ قول معتمد وہی ہے جو کافی میں ہے کہ ایک مجلس میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام آنے پر ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے اور پھر ہر مرتبہ درود شریف پڑھنا مستحب ہے، اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ علامہ زاہدی نے قنیہ میں کافی والے قول ہی کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور یہ بات تو عیاں ہی ہے کہ الفاظِ تصحیح میں لفظ فتوی سب سے زیادہ مؤکد ہے۔

مطلب هل نفع الصلاة عائد للمصلي أم له وللمصلي عليه

وأورد ابن ملك في شرح المجمع أن التداخل يوجد في حق الله تعالى والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - حقه. اهـ. وقد يمنع بأن الوجوب حق الله تعالى لأن المصلي ينوي امتثال الأمر. على أن المختار عند جماعة منهم أبو العباس المبرد وأبو بكر بن العربي أن نفع الصلاة غير عائد له - صلى الله عليه وسلم - بل للمصلي فقط، وكذا قال السنوسي في شرح وسطاه: إن المقصود بها التقرب إلى الله تعالى لا كسائر الأدعية التي يقصد بها نفع المدعو له. اهـ. وذهب القشيري و القرطبي إلى أن النفع لهما، وعلى كل من القولين فهي عبادة يتقرب بها إلى الله تعالى، والعبادة لا تكون حق عبد؛ ولو سلم أنها حق عبد فيسقط الوجوب للحرج كما مر لأن الحرج ساقط بالنص، ولا حرج في إبقاء الندب. وقد جزم بهذا القول أيضا المحقق ابن الهمام في زاد الفقير فقال: مقتضى الدليل افتراضها في العمر مرة، و إيجابها كلما ذكر، إلا أن يتحد المجلس فيستحب التكرار بالتكرار، فعليك به اتفقت

الأقوال أو اختلفت. اهـ. فقد اتضح لك أن المعتمد ما في الكافي. وسمعت قول القنية إنه به يفتى، وأنت خبير بأن الفتوى آكد ألفاظ التصحيح. (شامی: ۲/۲۲۸)

مطلب: نص العلماء على استحباب الصلاة على النبي صلى الله عليه و سلم في مواضع

کن مواقع میں درود شریف پڑھنا مستحب ہے؟

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ جن اوقات میں درود شریف پڑھنے میں شرعاً کوئی مانع نہ ہو، یعنی درود شریف پڑھنا شرعاً ممکن اور جائز ہو، ان سب اوقات میں درود شریف پڑھنا مستحب ومندوب ہے۔

ومستحبة في كل أوقات الإمكان (الدر المختار)

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ اس اجمالی عبارت کی تفصیل وتوضیح فرماتے ہیں کہ وہ امکانی اوقاتِ استحباب کون کون سے ہیں؟ چنانچہ کچھ اوقات میں استحبابِ درود کی صراحت علماء نے فرمائی ہے، جب کہ کچھ اوقات میں کراہت اور ممانعت کی تصریح فرمائی ہیں۔ اس تفصیل سے سمجھا جاسکتا ہے کہ دیگر امکانی اوقاتِ استحباب کون سے ہیں؟

درود شریف پڑھنے کے مواقع مستحبہ:

(۱) جمعہ کے دن اور جمعہ کی رات میں درود شریف پڑھنا مستحب ہے، ہفتہ، اتوار اور جمعرات کا دن بھی اس میں شامل ہے، کیوں کہ ان تینوں دنوں میں بھی درود شریف پڑھنے کی فضیلت وارد ہوئی ہے۔

(۲) صبح وشام کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۳) مسجد میں داخل ہونے اور نکلنے کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۴) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر اطہر کی زیارت کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۵) صفا اور مروہ پر درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۶) جمعہ وغیرہ کے خطبہ میں درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۷) اذان کے جواب کے بعد درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۸) تکبیر واقامت کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۹) دعاء کے شروع میں، بیچ میں اور اخیر میں درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۰) دعاء قنوت کے بعد درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۱) تلبیہ سے فراغت کے بعد درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۲) لوگوں کے اجتماع وافتراق کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۳) وضوء کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۴) کان بجنے (کان میں جھنجھناہٹ کے) وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۵) کسی چیز کے بھول جانے کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۶) وعظ وتقریر اور علوم کی نشر واشاعت کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۷) حدیث کی قراءت کے ابتداء اور انتہاء میں درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۸) استفتاء اور فتاوی نویسی کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۱۹) ہر مصنف اور معلم ومتعلم کے لئے درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۲۰) خطیب کے لئے درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۲۱) منگنی کرنے والے کے لئے درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۲۲) نکاح کرنے اور کرانے والے کے لئے درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۲۳) خطوط اور پیغامات میں درود شریف لکھنا مستحب ہے۔

(۲۴) اور تمام اہم امور کے شروع کرتے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔

(۲۵) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پاک نام لینے یا سننے یا لکھنے کے وقت درود شریف پڑھنا مستحب ہے۔نمبر ۲۵ کا استحباب ان لوگوں کے نزدیک ہے جو وجوب کے قائل نہیں ہے۔ قائلین وجوب کے یہاں اس موقع پر درود شریف پڑھنا واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اسی طرح دلائل الخیرات کی شرح الفاسی میں ہے اور ان مقامات میں سے اکثر مقامات میں درود شریف پڑھنا کتبِ حدیث میں منصوص علیہ ہے۔

مطلب نص العلماء على استحباب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في مواضع.

(قوله ومستحبة في كل أوقات الإمكان) أي حيث لا مانع. ونص العلماء على استحبابها في مواضع: يوم الجمعة وليلتها، وزيد يوم السبت والأحد والخميس، لما ورد في كل من الثلاثة، وعند الصباح والمساء، وعند دخول المسجد والخروج منه، وعند زيارة قبره الشريف - صلى الله عليه وسلم - وعند الصفا والمروة، وفي خطبة الجمعة وغيرها، وعقب إجابة المؤذن، وعند الإقامة، وأول الدعاء وأوسطه وآخره، وعقب دعاء القنوت، وعند الفراغ من التلبية، وعند الاجتماع والافتراق، وعند الوضوء، وعند طنين الأذن، وعند نسيان الشيء، وعند الوعظ ونشر العلوم، وعند قراءة الحديث ابتداء وانتهاء، وعند كتابة السؤال والفتيا، ولكل مصنف ودارس ومدرس وخطيب وخاطب ومتزوج ومزوج. وفي الرسائل: وبين يدي سائر الأمور المهمة، وعند ذكر أو سماع اسمه - صلى الله عليه وسلم - أو كتابته عند من لا يقول بوجوبها، كذا في شرح الفاسي على دلائل الخيرات ملخصا، وغالبها منصوص عليه في كتبنا. (شامی: ۲/۲۳۰)

مطلب في المواضع التي تكره فيها الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم

کن مواقع پر درود شریف پڑھنا مکروہ ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے تو فقط ایک موقع مکروہ کا ذکر فرمایا ہے کہ (۱) نماز میں درود شریف پڑھنا مکروہ ہے، ہاں قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف سنت ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ نماز میں کراہتِ درود سے جس طرح قعدۂ اخیرہ کا درود مستثنیٰ ہے اسی طرح وتر کا قنوت اور صلاۃ جنازہ میں پڑھا جانے والا درود بھی مستثنیٰ ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے مزید سات اوقاتِ مکروہہ شمار کروائے ہیں:

(۱) اپنی بیوی سے ہم بستری کرتے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

(۲) پیشاب و پاخانہ کرتے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

(۳) کسی بیچنے کی چیز کی تشہیر کے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔مثلاً سامان دکھا کر یہ کہے؛ **أللهم صل على محمد**

(۴) ٹھوکر لگے تب درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

(۵) تعجب کے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

(۶) جانور کو ذبح کرتے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

(۷) چھینک آنے کے وقت درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: کہ ان میں سے آخری تین مقامات میں درود شریف پڑھنے کی کراہت وعدم کراہت کے مابین شرح الدلائل میں اختلاف ہے۔

اور شرح شرعۃ الاسلام میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ان آخری تین مقامات میں درود شریف پڑھنا تو بالاتفاق مکروہ ہی ہے۔

حضرت شیخ زکریا نور اللہ مرقدہ نے فضائل درود شریف میں ایک اور موقعِ مکروہ یہ درج فرمایا ہے کہ اگر قرآن کریم کی تلاوت کے درمیان حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پاک نام آئے تو درمیان میں درود شریف پڑھنا مکروہ ہے۔

مطلب في المواضع التي تكره فيها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

(قوله ومكروهة في صلاة غير تشهد أخير) أي وغير قنوت وتر فإنها مشروعة في آخره كما في البحر فالأولى استثناؤه أيضا ح وكذا في غير صلاة الجنازة فتسن فيها. [تنبيه] تكره الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - في سبعة مواضع: الجماع، وحاجة الإنسان، وشهرة المبيع والعثرة، والتعجب، والذبح، والعطاس على خلاف في الثلاثة الأخيرة شرح الدلائل، ونص على الثلاثة عندنا في الشرعة فقال: ولا يذكره عند العطاس، ولا عند ذبح الذبيحة، ولا عند التعجب. (شامی: ۲/۲۳۱)

مطلب في أن الصلاة على النبي ﷺ هل ترد أم لا؟

کیا درود شریف میں مردود ہونے کا احتمال ہے؟

درود شریف سے متعلقہ مباحث ذکر کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ درود شریف بھی کلمۂ توحید کی طرح کبھی رد کیا جاتا ہے، یعنی کبھی مردود ہوسکتا ہے، اور کلمۂ توحید درود سے افضل اور بزرگ تر ہے، جب وہ مردود ہوسکتا ہے تو درود بطریق اولی ہوسکتا ہے۔ درود کا کبھی مقبول ہونا اور مردود ہونا حدیث اصبہانی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا جس شخص نے مجھ پر ایک مرتبہ درود پڑھا، اور پھر اس کی طرف سے وہ قبول ہوگیا، تو اللہ تعالی اس کی برکت سے اس کے اسّی سال کے گناہ معاف کردیتا ہے۔ اس حدیث میں حصول ثواب کو قبول کی قید سے مقید کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ درود شریف کبھی قبول ہوتا ہے اور کبھی قبول نہیں ہوتا۔

وحرر أنها قد ترد ككلمة التوحيد مع أنها أعظم منها وأفضل لحديث الأصبهاني وغيره عن أنس قال قال رسول الله من صلى على مرة واحدة فتقبلت منه محا الله عنه ذنوب ثمانين سنة۔ (الدر المختار)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اولاً قبولیت کے معنی اور بعد میں درود شریف کے قبول ہونے اور نہ ہونے کے متعلق تفصیلی بحث فرماتے ہیں۔

اولاً علامہ شامیؒ قبولیت کے معنی ذکر فرماتے ہیں کہ قبول کا مطلب یہ ہے کہ شئ سے مطلوبہ غرض اس شيي پر مرتب ہو اور حاصل ہوجائے، جیسے طاعت پر ثواب کا مرتب ہونا۔ اور کسی بھی طاعت وعمل کا اس کے تمام شرائط وارکان کے ساتھ ادا کرنا اس کی قبولیت کو مستلزم نہیں ہے، ہوسکتا ہے کسی عمل کو اس کے جملہ شرائط وارکان کے ساتھ ادا کیا جائے اور قبول ہو اور قبول نہ بھی ہو؛ جیسا کہ فتاوی والوالجیہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

چنانچہ فتاوی والوالجیہ میں ہے کہ عمل کی قبولیت ایک سخت شرط پر موقوف ہے۔

اللہ تعالی کا فرمان ہے: **إنما يتقبل الله من المتقين** (مائدہ: ۲۷) اللہ تعالی

متقیوں کا عمل ہی قبول فرماتا ہے، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قبولیتِ عمل کا مدار صدقِ عزیمت یعنی اخلاص وتقوی پر ہے اور اس کے بعد اللہ تعالی جس پر چاہتا ہے، محض اپنے فضل سے ثواب دیتا ہے، اور وہ بھی اللہ تعالی پر واجب نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق اللہ کے فضل سے ہے؛ کیوں کہ بندہ جب کوئی عمل کرتا ہے تو اپنے لئے عمل کرتا ہے اللہ تعالی کے لئے نہیں کرتا اور اللہ تعالی تو تمام جہاں سے بے نیاز ہے، اس کو کسی کے عمل کی ضرورت نہیں ہے، مگر چوں کہ اللہ تعالی نے طاعت پر ثواب کا وعدہ فرمایا ہے، حتی کہ انسان کو جو کانٹا چبھتا ہے اس پر بھی محض اپنے فضل سے ثواب عطا فرماتا ہے، تو اس کے سچے وعدہ کی وجہ سے طاعت پر ثواب ضرور ملے گا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **إني لا أضيع عَمَلَ عٰمِلٍ منكم** (آل عمران: ۱۹۵) میں تم میں سے کسی عامل کا عمل ضائع نہیں کروں گا۔ اس سے واضح ہوا کہ بعض اعمال شرائطِ قبولیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قبول نہیں ہوتے، جیسے نماز میں خشوع کا نہ ہونا یا روزے میں اعضاء وجوارح کی حفاظت نہ کرنا، مثلاً غیبت کرنا، جھوٹ بولنا وغیرہ۔ زکوۃ اور حج میں پاکیزہ مال کا نہ ہونا یا مطلقاً اخلاص کا نہ ہونا اور اس جیسے دوسرے عوارض کا لاحق ہونا قبولیتِ عمل سے مانع ہے۔

عدمِ قبولیتِ درود شریف کا مطلب

پس نبئ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر پڑھے جانے والے درود کا کبھی رد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے بندے کو اس پر ثواب نہ ملے، جیسے جہاں درود شریف پڑھنا حرام ہے وہاں درود شریف پڑھے، مثلاً سامانِ تجارت کی تشہیر کے لئے درود شریف پڑھنا یا غافل دل کے ساتھ پڑھنا یا ریا کاری اور شہرت کے لئے پڑھنا مکروہ ہے، پس یہ عوارض وموانع درود شریف کی قبولیت سے مانع ہیں۔ جیسا کہ کلمۂ توحید جو درود سے افضل ہے، اگر وہ نفاق یا ریا سے پڑھتا ہے تو قبول نہیں ہوگا، مگر جب اس جیسے عوارض سے خالی ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ یقیناً قبول ہوگا؛ کیوں کہ اللہ تعالی دوسری طاعات پر جس طرح اپنے سچے وعدہ کو پورا فرماتا ہے، اسی طرح یہاں بھی پورا فرمائے گا، یہ سب اللہ تعالی کے فضل کی وجہ سے ہے۔

قبولیت درود شریف کا مطلب

لیکن بہت سے علماء کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ درود شریف مطلقاً یعنی ہر حال میں قبول ہوتا ہے، رد نہیں ہوتا۔ چنانچہ شرح المجمع میں ہے: دعا سے پہلے درود شریف پڑھنا درود شریف کے بعد کی دعا کو قبولیت کے زیادہ قریب کر دیتی ہے، کیوں کہ کریم کی شان کے لائق نہیں کہ وہ بعضے دعا کو قبول کرے اور بعضے دعا کو رد کرے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درود شریف مطلقاً قبول ہی قبول ہوتا ہے، قبولیت کے لئے کوئی شرائط وغیرہ نہیں ہیں۔ اسی طرح ابن ملک کی شرح مجمع وغیرہ میں ہے۔

علامہ فاسی شرح الدلائل میں فرماتے ہیں کہ شیخ ابو اسحاق الشاطبی شرح الفیہ میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھنا قطعی طور پر قبول ہوتا ہے اور جب اس کے ساتھ سوال اور دعا متصل ہو جائے تو اللہ کے فضل سے وہ سوال بھی قبول کر لیا جاتا ہے، قبولیت درود کا یہی مطلب بعض سلف صالحین سے منقول ہے۔ لیکن شیخ سنوی وغیرہ کو اس مطلب پر اشکال ہے کیوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ غیر مستند بات ہے، البتہ شیخ سنوسی وغیرہ فرماتے ہیں کہ درود کی قبولیت گرچہ قطعی نہیں، مگر اس کی قبولیت کے غلبۂ ظن اور قوۃِ رجاء میں کوئی شک نہیں۔

دلائل الخیرات کی فصلِ اول میں مذکور ہے کہ ابو سلیمان دارانی فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ تعالی سے کسی حاجت کا سوال کرنا چاہتا ہے، وہ پہلے کثرت سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھے پھر اللہ تعالی سے اپنی حاجت کا سوال کرے اور دعا کا اختتام بھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھ کر کرے۔ یقیناً اللہ تعالی دونوں درودوں کو قبول فرمائے گا تو ان دونوں درود کے درمیان جو سوال اور دعا ہے اس کو بھی اللہ تعالی قبول فرمائیں گے؛ کیوں کہ یہ ان کی شان کریمی سے بعید ہے کہ اول و آخر درود کو قبول فرمائیں اور درمیان کی دعا کو قبول نہ فرمائیں۔

دلائل الخیرات کی اس عبارت کی وضاحت میں علامہ فاسیؒ شرح الدلائل میں فرماتے ہیں کہ بعض علماء کے نزدیک ابو سلیمان دارانی کا پورا کلام یہ ہے کہ تمام اعمال میں مردود و

مقبول ہونے کا احتمال ہوتا ہے، سوائے درود کے کہ وہ مقبول ہی ہوتا ہے، مردود ہوتا ہی نہیں ہے، اور بھی بعض صوفیہ سے یہی منقول ہے، باجی نے عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ جب آپ اللہ تعالی سے دعا مانگیں تو اپنی دعا میں درود شریف کو شامل کرلیں، کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود مقبول ہوتا ہے، اور اللہ تعالی کی شان کریمی سے بعید ہے کہ بعض کو قبول کرے اور بعض کو رد کرے، اسی طرح کی روایت شیخ ابو طالب مکی اور حجۃ الاسلام امام غزالی سے منقول ہے۔

علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ میں نے اس روایت کو مرفوع نہیں پایا، یہ حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے۔ اور مزید تفصیل کے لئے شرح الدلائل کی طرف مراجعت فرمائیں۔

علامہ شامیؒ کی رائے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام عبارات سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ قطعی طور پر قبولیتِ درود سے مراد یہ ہے کہ درود شریف کبھی مردود ہوتا ہی نہیں ہے؛ بلکہ قبول ہی ہوتا ہے، باوجود یہ کہ کلمۂ توحید وشہادت کبھی مردود بھی ہوتا ہے، حالانکہ یہ درود سے بڑھ کر ہے، اسی وجہ سے علامہ سنوسی وغیرہ کو اشکال ہے کہ وہ کیسے ہوسکتا ہے کہ درود مردود نہ ہو، حالانکہ اس سے بڑھ کر کلمۂ توحید ہے، وہ بھی کبھی مردود ہوتا ہے، تو پھر یہ کیوں نہیں؟

مگر سلف کے کلام کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے، کہ درود شریف بھی ایک طرح کی دعا ہے اور دعا میں سے بعض دعا مقبول ہوتی ہے اور بعض مردود ہوتی ہے اور اللہ تعالی کبھی سائل کو بعینہ اس کی مانگی ہوئی چیز عطا فرماتے ہیں اور کبھی حکمت کے پیش نظر مانگی ہوئی دعا کے علاوہ اور کوئی چیز عطا فرماتے ہیں، اور درود شریف دعا کے اس عمومی قاعدے سے خارج ہے، یعنی درود شریف میں دوسری دعاؤں کی طرح نہ ہوگا کہ کبھی عینِ دعا ملے اور کبھی اس کے بجائے اللہ تعالی کچھ اور عنایت فرمائے یا مؤخر فرمائے، بلکہ ہر صورت میں وہ چیز مل جائے گی جو اس درود والی دعا میں مانگی گئی ہے۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر رحمت بھیجنے کی دعا ہر حال میں قبول ہوتی ہے۔ اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالی قرآن میں فرماتے ہیں: **إن الله وملائكته**

یصلون علی النبی ۔۔۔(سورۂ احزاب:۵٦)اس میں '**یصلون**' مضارع آیا ہے، جو استمرارِ تجددی کے لئے آتا ہے، ساتھ میں اس کا آغاز جملۂ اسمیہ سے ہوا ہے، جو تاکید کے لئے ہوتا ہے اور مزید تاکید کے لئے اس کی ابتداء میں اِنّ بھی آیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالی اپنے رسول پر مسلسل درود بھیج رہے ہیں، پھر اللہ تعالی نے اپنے مومن بندوں پر احسان فرمایا کہ انہیں بھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجنے کا حکم دیا تا کہ صلوۃ علی النبی کی وجہ سے بندوں کو مزید فضل و شرف حاصل ہو، ورنہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو اللہ کے درود کی وجہ سے مؤمن بندوں کے درود سے مستغنی ہے، یعنی مؤمن بندوں کے درود کی کوئی ضرورت نہیں ہے، پھر بندۂ مومن کی اپنے رب سے یہ دعا جس میں صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم طلب کرتا ہے، وہ قطعاً مقبول ہوگی، کیوں کہ اللہ تعالی قرآن میں فرماتے ہیں کہ وہ اپنے نبی پر مسلسل درود بھیجتا ہے، یعنی بندے نے اللہ تعالی سے دعا کی کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود یعنی رحمت بھیجی جائے، اور اللہ تعالی از خود بھی مسلسل رحمت بھیج ہی رہے ہیں۔لہٰذا یہ کہنا درست ہوگا کہ بندے کی یہ دعا قبول ہوگئی۔

البتہ اس توجیہ میں قبول کے اس معنی کی کوئی وضاحت نہیں، جو ابتداء میں گذرا یعنی ثواب ملے یا نہ ملے؟ یہاں قبولیت کا فقط اتنا معنی مراد ہے کہ بندے کی یہ طلب اور دعا (نبی پر رحمت بھیجنے کی) ہر حال میں قبول ہے، مردود نہیں۔ رہا ثواب کا ملنا اور نہ ملنا تو یہ عوارض کے نہ پائے جانے پر موقوف ہے، اگر عوارض پائے جائیں گے تو ثواب نہ ملے گا۔ (جیسا کہ اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے۔)

ان تمام باتوں سے واضح ہوا کہ سلف کے کلام میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے، اور کلامِ سلف ایک مضبوط دلیل پر مبنی ہے، اس کی قوی دلیل اللہ تعالی کے فرمان **إن اللہ وملا ئکته الآیة** (احزاب:۵٦) میں موجود ہے، اور اس کلامِ الٰہی میں کوئی شک نہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ درود شریف ہر حال میں قبول ہی قبول ہوتا ہے، کبھی مردود نہیں ہوتا، ہاں حصولِ ثواب کا مدار عوارض کے نہ پائے جانے پر ہے، **فاغتنم ھذا التحریر**۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اس تحریر کو غنیمت سمجھئے یہ فتاحِ علیم کا فیض ہے، نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پھر مجھے یہی بات علامہ رحمتی ایوبی کے حاشیۃ الرحمتی علی الدر میں ملی ، (یہ در المختار پر مصطفی بن محمد بن رحمۃ اللہ بن عبد المحسن بن جمال الدین الانصاری الدمشق کا معروف حاشیہ ہے، جو رحمتی اور ایوبی سے معروف ہے، کیوں کہ ان کی نسبت حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی طرف ہے۔اور یہ حاشیۃ الرحمتی علی الدر المختار سے معروف ہے۔)

خلاصہ یہ ہوا کہ درود شریف بایں معنی ہر وقت مقبول ہوتا ہے کہ اس میں اللہ تعالی سے مانگی ہوئی چیز یعنی 'صلوۃ علی النبی' یقینا مل جاتی ہے، البتہ قبول بایں معنی کہ ثواب ملے، گناہ معاف ہو؛ یہ تقوی، اخلاص، صدقِ عزیمت اور عدمِ موانع پر موقوف ہے۔

مطلب في أن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - هل ترد أم لا؟

(قوله وحرر أنها قد ترد) أي لا تقبل. والقبول ترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء كترتب الثواب على الطاعة، ولا يلزم من استيفاء الطاعة شروطها وأركانها القبول كما صرح به في الولوالجية، قال لأن القبول له شرط صعب، قال الله تعالى 'إنما يتقبل الله من المتقين' [المائدة: 27] أي فيتوقف على صدق العزيمة، وبعد ذلك يتفضل المولى تعالى بالثواب على من يشاء بمحض فضله لا بإيجاب عليه تعالى لأن العبد إنما يعمل لنفسه والله غني عن العالمين، نعم حيث وعد سبحانه وتعالى بالثواب على الطاعة ونحو الألم حتى الشوكة يشاكها بمحض فضله تعالى لا بد من وجوده لوعده الصادق. قال تعالى 'أني لا أضيع عمل عامل منكم' [آل عمران: 195] وعلى هذا فعدم القبول لبعض الأعمال إنما هو لعدم استيفاء شروط القبول: كعدم الخشوع في نحو الصلاة، أو عدم حفظ الجوارح في الصوم، أو عدم طيب المال في الزكاة والحج، أو عدم الإخلاص مطلقا، ونحو ذلك من العوارض. وعلى هذا فمعنى أن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم، قد ترد عدم إثابة العبد عليها لعارض كاستعمالها على محرم كما مر، أو لإتيانه بها من قلب غافل أو لرياء وسمعة؛ كما أن كلمة التوحيد التي هي أفضل منها لو أتى بها نفاقا أو رياء لا تقبل: وأما إذا خلت من هذه العوارض ونحوها فالظاهر القبول حتما إنجازا للوعد الصادق كغيرها من الطاعات، وكل ذلك بفضل الله تعالى، لكن وقع في

كلام كثيرين ما يقتضي القبول مطلقا؛ ففي شرح المجمع لمصنفه أن تقديم الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم على الدعاء أقرب إلى الإجابة لما بعدها من الدعاء فإن الكريم لا يستجيب بعض الدعاء ويرد بعضه. اهـ. ومثله في شرحه لابن ملك وغيره. وقال الفاسي في شرح الدلائل: قال الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في شرح الألفية: الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مجابة على القطع، فإذا اقترن بها السؤال شفعت بفضل الله تعالى فيه فقبل، وهذا المعنى مذكور عن بعض السلف الصالح. واستشكل كلامه هذا الشيخ السنوسي وغيره ولم يجدوا له مستندا، وقالوا: وإن لم يكن له قطع فلا مرية في غلبة الظن وقوة الرجاء. اهـ.

وذكر في الفصل الأول من دلائل الخيرات قال أبو سليمان الداراني: من أراد أن يسأل الله حاجته فليكثر بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يسأل الله حاجته، وليختم بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، فإن الله يقبل الصلاتين، وهو أكرم من أن يدع ما بينهما. اهـ. قال الفاسي في شرحه: ومن تمام كلام أبي سليمان عند بعضهم: وكل الأعمال فيها المقبول والمردود إلا الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنها مقبولة غير مردودة: وروى الباجي عن ابن عباس: إذا دعوت الله عز وجل فاجعل في دعائك الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - فإن الصلاة عليه مقبولة، والله سبحانه أكرم من أن يقبل بعضا ويرد بعضا، ثم ذكر نحوه عن الشيخ أبي طالب المكي وحجة الإسلام الغزالي: وقال العراقي: لم أجده مرفوعا، وإنما هو موقوف على أبي الدرداء: ومن أراد الزيادة على ذلك فليرجع إلى شرح الدلائل. والذي يظهر من ذلك أن المراد بقبولها قطعا أنها لا ترد أصلا مع أن كلمة التوحيد وهي الشهادة قد ترد فلذا استشكله السنوسي وغيره. والذي ينبغي حمل كلام السلف عليه أنه لما كانت الصلاة دعاء والدعاء منه المقبول ومنه المردود، وأن الله تعالى قد يجيب السائل بعين ما دعاه وقد يجيبه بغيره لمقتضى حكمته خرجت الصلاة من عموم الدعاء لأن الله تعالى قال 'إن الله وملائكته يصلون على النبي' [الأحزاب: 56] بلفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددي مع الافتتاح بالجملة الاسمية المفيدة للتوكيد وابتدائها بإن لزيادة التوكيد، وهذا دليل على أنه سبحانه لا يزال مصليا على رسوله صلى الله عليه وسلم ثم امتن سبحانه على عباده المؤمنين حيث أمرهم بالصلاة أيضا ليحصل لهم بذلك زيادة

فضل وشرف وإلا فالنبي - صلى الله عليه وسلم - مستغن بصلاة ربه سبحانه و تعالى عليه، فيكون دعاء المؤمن بطلب الصلاة من ربه تعالى مقبولا قطعا أي مجابا لإخباره سبحانه وتعالى بأنه يصلي عليه، بخلاف سائر أنواع الدعاء وغيره من العبادات، وليس في هذا ما يقتضي أن المؤمن يثاب عليها أو لا يثاب، بل معناه وأن الطلب والدعاء مقبول غير مردود. وأما الثواب فهو مشروط بعدم العوارض كما قدمناه، فعلم أنه لا إشكال في كلام السلف، وأن له سندا قويا وهو إخباره تعالى الذي لا ريب فيه، فاغتنم هذا التحرير العظيم الذي هو من فيض الفتاح العليم، ثم رأيت الرحمتي ذكر نحوه (قوله فقيد المأمول) أي قيد الثواب الذي يؤمله العبد ويرجوه، وهو هنا محو الذنوب بالقبول: أي المتوقف على صدق العزيمة وعدم الموانع، وقد علمت أن هذا لا ينافي كون هذا الدعاء مجابا قطعا. (شامی: ۲/۲۳۳)

مطلب: في الدعاء بغير العربية

نماز میں غیر عربی میں دعا کرنا کیسا ہے؟

علامہ حصکفیؒ درود شریف کے متعلق بحث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ نماز کے قعدۂ اخیرہ میں درود شریف کے بعد دعا عربی زبان میں پڑھے، عربی کے سوا دوسری زبان میں پڑھنا حرام ہے۔

ودعاء بالعربية وحرم بغيرها، نهر. (الدر المختار)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نماز میں غیر عربی زبان میں دعا کرنے کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ یہ حرام ہے؟ مکروہ تنزیہی ہے؟ یا اس کا کچھ اور حکم ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ مذکورہ بالا عبارت نہر الفائق میں علامہ قرافی مالکی کے حوالے سے اس دلیل کے ساتھ مذکور ہے کہ ایسی دعا منافئ تعظیم الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے اور علامہ لقانی مالکی نے اپنے منظومہ (جوہرۃ التوحید) کی شرح کبیر میں علامہ قرافی کے اسی کلام کو نقل فرمایا ہے؛ مگر ایک قید یہ ذکر فرمائی ہے کہ مراد ایسی عجمی دعا ہے جس کا مدلول مجہول ہو۔ اور یہ قید عدمِ جواز کی علت سے اخذ فرمائی ہے، عدمِ جواز کی علت یہ ہے کہ وہ دعا منافئ تعظیم الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تبھی ہوسکتا ہے کہ اس کا معنی و مدلول معلوم

نہ ہو۔اس کے بعد علامہ لقانیؒ فرماتے ہیں کہ 'مدلول کا مجہول ہونا' قیدِاحترازی ہے، پس ایسی عجمی دعا جس کا مدلول معلوم ہو، تو ایسی دعا نماز اور غیر نماز سب میں مطلقاً جائز ہے، کیوں کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں '**وعلم آدم الاسماء کلها**(سورۂ بقرہ:۳۱) آدمؑ کو اللہ تعالی نے سارے نام سکھا دیئے۔

اسی طرح باری تعالی فرماتے ہیں: **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** (سورۂ ابراہیم: ۴) ہم نے جب بھی کوئی رسول بھیجا خود اس کی قوم کی زبان میں بھیجا۔

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک نماز میں غیر عربی میں دعا کرنا مطلقاً مکروہ ہے، خواہ مدلول معلوم ہو یا مجہول؛ یہی کتب فقہ میں منقول ہے۔

چنانچہ غرر الافکار شرح درر البحار میں اس مقام پر مذکور ہے کہ نماز میں غیر عربی یعنی عجمی زبان میں دعا کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ حضرت عمرؓ نے رطانہ یعنی عجمی زبان میں کلام کرنے سے منع فرمایا ہے۔پس جب خارجِ صلاۃ ایسی زبان میں کلام کی ممانعت ہے تو نماز میں بطریق اولی عجمی زبان میں دعا کرنا ممنوع ہوگا۔

حضرت عمرؓ کے قول میں رطانۃ سے کیا مراد ہے؟ القاموس المحیط میں ہے کہ رطانۃ سے عجمی زبان میں کلام کرنا مراد ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے فتاوی والوالجیہ میں فارسی میں تکبیر کی بحث میں دیکھا کہ نماز میں تکبیر اللہ تعالی کی عبادت ہے، اور اللہ تعالی عبادت میں غیر عربی کو پسند نہیں کرتے ،اسی وجہ سے عربی میں دعا کرنا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔رضا اور محبت میں عربی کے سوا دوسری زبانوں کا وہ مقام نہیں ہے جو عربی زبان کو حاصل ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کا ظاہر یہی ہے کہ نماز میں عربی زبان کے علاوہ میں دعا کرنا خلاف اولی اور مکروہ تنزیہی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ نماز میں فارسی زبان میں قراءت کرنا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بلاعذر جائز نہیں ہے، ہاں، اگر عربی زبان

میں قراءت سے عاجز ہوتو فارسی میں قراءت جائز ہے، اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے۔یعنی قراءت بالفارسیہ والے مسئلے میں امام صاحبؒ کا رجوع ثابت ہے، البتہ شروع صلوۃ کے لئے فارسی میں تکبیر کہنا اور نماز کے دوسرے اذکار فارسی میں پڑھنے کا مسئلہ بدستور اختلافی ہے، پس امام صاحبؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور دیگر اذکار فارسی میں ادا کرنے سے نماز مطلقاً درست ہوگی، جب کہ صاحبینؒ کے یہاں عذر ہوتو درست، ورنہ درست نہ ہوگی، **کما حققه الشارح هناك**۔

اور ظاہر ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک نماز میں تکبیر تحریمہ فارسی میں ادا کرنے سے نماز صحیح ہوجانا کراہت کے منافی نہیں ہے، یعنی نماز کراہت کے ساتھ صحیح ہوجائے گی۔اور فقہاء نے شروع صلوۃ کے مسئلہ میں اس کی کراہت کی صراحت فرمائی ہے، البتہ نماز کے بقیہ اذکار غیر عربی میں ادا کرنے میں علامہ شامیؒ نے کراہت کی تصریح نہیں دیکھی، سوائے اس کے جو سابق میں غرر الافکار کے حوالے سے گذرا، اور اخیر میں علامہ شامیؒ اپنا رجحان ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بھی بعید نہیں ہے کہ نماز میں عجمی زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہو اور نماز سے باہر غیر عربی میں دعا کرنا مکروہ تنزیہی ہو۔

مطلب في الدعاء بغير العربية

(قوله وحرم بغيرها) أقول: نقله في النهر عن الإمام القرافي المالكي معللا باشتماله على ما ينافي التعظيم. ثم رأيت العلامة اللقاني المالكي نقل في شرحه الكبير على منظومته المسماة جوهرة التوحيد كلام القرافي، وقيد الأعجمية بالمجهولة المدلول أخذا من تعليله بجواز اشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية، ثم قال: واحترزنا بذلك عما إذا علم مدلولها، فيجوز استعماله مطلقا في الصلاة وغيرها لأن الله تعالى قال 'وعلم آدم الأسماء كلها' [البقرة: 31] 'وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه' [إبراهيم: 4] . اهـ. لكن المنقول عندنا الكراهة؛ فقد قال في غرر الأفكار شرح درر البحار في هذا المحل: وكره الدعاء بالعجمية، لأن عمر نهى عن رطانة الأعاجم. اهـ. والرطانة كما في القاموس: الكلام بالأعجمية.

ورأيت في الولوالجية في بحث التكبير بالفارسية أن التكبير عبادة لله

تعالى، والله تعالى لا يحب غير العربية، ولهذا كان الدعاء بالعربية أقرب إلى الإجابة، فلا يقع غيرها من الألسن في الرضا والمحبة لها موقع كلام العرب. اهـ. و ظاهر التعليل أن الدعاء بغير العربية خلاف الأولى، وأن الكراهة فيه تنزيهية. هذا، وقد تقدم أول الفصل أن الإمام رجع إلى قولهما بعدم جواز الصلاة بالقراءة بالفارسية إلا عند العجز عن العربية. وأما صحة الشروع بالفارسية وكذا جميع أذكار الصلاة فهي على الخلاف؛ فعنده تصح الصلاة بها مطلقا خلافا لهما كما حققه الشارح هناك. والظاهر أن الصحة عنده لا تنفي الكراهة، وقد صرحوا بها في الشروع. وأما بقية أذكار الصلاة فلم أر من صرح فيها بالكراهة سوى ما تقدم، و لا يبعد أن يكون الدعاء بالفارسية مكروها تحريما في الصلاة وتنزيها خارجها، فليتأمل وليراجع. (شامی:۲/۲۳۴)

مطلب في الدعاء المحرم

نماز میں کون سی دعا ممنوع ہے؟

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ ہمیشہ کی عافیت کی دعا مانگنا حرام ہے، اسی طرح دونوں جہانوں کی بہتری اور دونوں جہانوں کی برائیوں کے دور ہونے کی دعا مانگنا بھی حرام ہے، اسی طرح ان چیزوں کی درخواست کرنا حرام ہے، جو عادۃً محال ہے، جیسے اللہ تعالی سے آسمان سے دسترخوان اتارنے کی درخواست کرنا اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو شرعاً محال ہے اس کی دعا کرنا بھی حرام ہے، جیسے دنیا میں اللہ تعالی کو دیکھنے کی درخواست کرنا یا کسی کافر کے لئے مغفرت کی دعا کرنا۔

ويحرم سؤال العافية مدى الدهر، أو خير الدارين ودفع شرهما، أو المستحيلات العادية كنزول المائدة، قيل والشرعية (الدر المختار)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ وضاحت فرمائیں گے کہ نماز میں درود کے بعد کونسی دعا کرنا جائز ہے؟ اور کونسی ناجائز ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ یہ کلام بھی وہی ہے، جس کو صاحب

نہر الفائق نے النہر الفائق میں علامہ قرافی مالکی کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے۔ اور جس کو علامہ لقانی مالکیؒ نے جوہرۃ التوحید کی شرح میں بھی نقل فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں دوسرا احرام کام یہ ہے کہ مستحیلاتِ عادیہ کا سوال کرے یعنی عادۃً جو چیز محال ہو، اس کا باری تعالی سے سوال کرنا حرام ہے، جب کہ وہ فی الحال نہ تو نبی ہو اور نہ ولی ہو۔ جیسے ہوا میں سانس لینے سے مستغنی ہونے کا سوال کرے تاکہ سانس کی بندش اور گھٹن سے محفوظ و مامون رہے یا اللہ تعالی سے کسی بیماری سے ہمیشہ کے لئے عافیت کا سوال کرے تاکہ وہ اپنے قُوی اور حواس ظاہرہ و باطنہ سے ہمیشہ نفع اٹھاتا رہے، پس ایسے مستحیلات عادیہ امور کی دعا کرنا اس لئے حرام ہے کہ عادۃً ان امور کا وجود میں آنا ہی محال ہے۔ یا اللہ تعالی سے بغیر جماع کے بچے کا سوال کرنا یا بغیر درختوں کے پھلوں کا سوال کرنا یا اللہ تعالی سے یہ دعا کرنا کہ اے اللہ مجھے دنیا اور آخرت کی بھلائی عطا فرما؛ یہ سب دعائیں مستحیلاتِ عادیہ کی قبیل سے ہیں، اس لئے ان چیزوں کا سوال کرنا بھی حرام ہے۔

پس ضروری ہے کہ دنیا و آخرت کی بھلائی مانگے تو اس میں کچھ تخصیص بھی ہو، یعنی منازلِ انبیاء اور مراتبِ ملائکہ کے علاوہ امور مراد ہوں، اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ بعض شرور تو انسان کو پہنچنے ہی والے ہیں، گرچہ موت کی سختی اور قبر کی وحشت کیوں نہ ہو، اس لئے خیر دنیا والآخرۃ میں یہ سب چیزیں بھی شامل کرنا درست نہیں۔

تیسرا احرام کام یہ ہے کہ ایسے کام کی معافی طلب کرنا جس کی معافی پر دلیل سمعی موجود ہو جیسے **ربنا لاتواخذنا إن نسينا أو أخطأنا** الآیۃ، کی دعا کرنا، کیوں کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ اللہ تعالی نے میری امت سے خطا اور نسیان کو معاف کر دیا ہے، اور اس گناہ سے بھی معافی عطا فرما دی ہے، جس میں زبردستی مبتلا کیا گیا ہو، جب خطا اور نسیان وغیرہ امت سے معاف کر دیا گیا ہے، تو **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا** کی دعا تحصیل حاصل ہے، اور سوءِ ادب ہے۔

یہ تو ایسا ہی ہوا کہ کوئی دعا کرے کہ اے اللہ ہم پر نماز اور زکوۃ واجب فرما، اور یہ

تحصیل حاصل ہے۔ہاں اگر قرآنی دعا **أو أخطأنا**' میں خطاء سے عمدا ہونے والا گناہ اور **لا تحملنا مالا طاقة لنا به** میں 'لا یطاق' سے مصیبتیں اور تکالیف مراد لی جائیں تو یہ دعا کرنا جائز ہے۔(قرافی کا کلام یہاں پورا ہوا)

علامہ قرافیؒ کے کلام پر عز بن عبد السلام اور علامہ شامی کا تبصرہ

آگے علامہ لقانیؒ فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء نے علامہ قرافی کی ذکر کردہ مذکورہ بالا بات کی عز بن عبد السلام کے کلام کی بنیاد پر تردید فرمائی ہے، عز بن عبد السلام فرماتے ہیں کہ ان الفاظ سے دعا کرنا جائز ہے، جن الفاظ سے امن وسلامتی کی طلب مقصود ہو۔

اسی وجہ سے علامہ حصکفیؒ نے فرمایا کہ بعض فقہاء نے مستحیلاتِ شرعیہ کی قبیل سے امور کی دعا کرنے کو حرام کہا ہے، کیوں کہ سب سے بہترین دعا وہ ہے جو قرآن وسنت میں وارد ہوئی ہے اور **ربنا لا تواخذنا إن نسينا** والی دعا تو قرآنی دعا ہے، پھر یہ دعا مانگنا کیسے ممنوع ہوگا؟ اور اگر تحصیل حاصل کی بنیاد پر دعا کرنا سوءِ ادب ہو تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے دعاءِ وسیلہ بھی جائز نہ ہوتی کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رحمت و سلامتی اور مقام وسیلہ حاصل ہے، اور نہ مؤمن کی یہ دعا **اهدنا الصراط المستقيم** جائز ہوتی اور نہ شیطان اور کافروں پر لعنت کرنا جائز ہوتا اور وہ سب دعائیں بھی درست نہ ہوتیں جن میں عجز وعبودیت کا اظہار ہو یا حب نبی اور حب دین کی طلب یا کافروں کے فعل سے نفرت وغیرہ ہو؛ مگر یہ سب دعائیں تحصیل حاصل کے باوجود جائز ہیں۔ہاں مرد کا یہ دعا کرنا کہ **أللهم اجعلني رجلا** تحصیل حاصل ہونے کے باوجود سابقہ دعاؤں کی طرح درست نہ ہوگا، کیوں کہ یہ بالکل بے فائدہ ہے، یعنی اس میں تقرب وعبادت وغیرہ کوئی معنی نہیں۔

یا جس میں اللہ تعالی پر زور وجبر لازم آتا ہو، جیسے ایسی چیز کی دعا کرنا جس کا وہ اہل ہی نہیں ہے یا امر محال ہو، کیوں کہ یہ دعا میں زیادتی ہے، اور دعا میں زیادتی کرنا ممنوع ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: **ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين** (اعراف:

۵۵) یعنی تم اپنے پروردگار کو عاجزی کے ساتھ چپکے چپکے پکارا کرو یقینا وہ حد سے گذرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے بیٹے کو یہ دعا مانگتے ہوئے سنا، اے اللہ! میں تجھ سے جنت میں داخل ہونے کے بعد جنت کی دائیں جانب سفید محل کا سوال کرتا ہوں، تو حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ نے اپنے بیٹے سے فرمایا: اے میرے بیٹے اللہ سے مطلق جنت کا سوال کر اور مطلق جہنم سے پناہ مانگ؛ کیوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو دعاء اور وضوء و طہارت میں حد سے تجاوز کریں گے۔

حدیث میں 'اعتداء فی الدعاءٗ سے کیا مراد ہے؟

محدثین نے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں: ایک صورت یہ بھی ہے کہ غیر ماثور دعائیں مانگنا بھی 'اعتداء فی الدعاءٗ ہے، لہٰذا نماز میں ایسی دعائیں ہی مانگیں جو قرآن و حدیث میں وارد ہوئی ہوں، اس کے علاوہ کی دعائیں مانگنا اعتداء فی الدعاء ہے، پس اس سے اجتناب کیا جائے۔ (مستفاد: الدر المنضود: ۱/۲۳۱)

مطلب فی الدعاء المحرم۔

(قوله ويحرم سؤال العافية مدى الدهر إلى قوله والحق) هو أيضا من كلام القرافي المالكي، نقله عنه في النهر، ونقله أيضا العلامة اللقاني في شرح جوهرة التوحيد فقال: الثاني من المحرم أن يسأل المستحيلات العادية وليس نبيا ولا وليا في الحال: كسؤال الاستغناء عن التنفس في الهواء ليأمن الاختناق، أو العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه وحواسه أبدا. إذ دلت العادة على استحالة ذلك، أو ولدا من غير جماع، أو ثمارا من غير أشجار، وكذا قوله اللهم أعطني خير الدنيا والآخرة، لأنه محال، فلا بد من أن يراد الخصوص بغير منازل الأنبياء ومراتب الملائكة، ولا بد أن يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر، فكله حرام.

الثالث أن يطلب نفي أمر دل السمع على نفيه، كقوله 'ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا

أو أخطأنا' [البقرة: 286] إلخ مع أنه عليه الصلاة والسلام قال :رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، فهي مرفوعة، فيكون تحصيل الحاصل وهو سوء أدب، مثل: أوجب علينا الصلاة والزكاة إلا أن يريد بالخطإ العمد وبما لا يطاق للرزايا والمحن فيجوز. اهـ. ملخصا.

قال اللقاني: ورد هذا بعضهم بما قدمناه عن العز بن عبد السلام من أنه يجوز الدعاء بما علمت السلامة منه. اهـ. ولذا قال الشارح: قيل والشرعية أي لأن أحسن الدعاء ما ورد في القرآن والسنة، ومنه 'ربنا لا تؤاخذنا' [البقرة: 286] الآية فكيف ينهى عنه، ولو كان الدعاء بتحصيل الحاصل منهيا لما ساغ الدعاء بالصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا الدعاء له بالوسيلة، ولا بقول المؤمن 'اهدنا الصراط المستقيم' [الفاتحة: 6] ولا بلعن الشياطين والكافرين، ونحو ذلك مما فيه إظهار العجز والعبودية، أو الرغبة بحب النبي - صلى الله عليه وسلم - أو حب الدين، أو النفرة عن فعل الكافرين ونحوهم؛ بخلاف قول الرجل: اللهم اجعلني رجلا ونحوه مما لا فائدة فيه، أو ما فيه تحكم على الله تعالى كطلب ما ليس أهلا لنيله، أو ما كان مستحيلا فإنه من الاعتداء في الدعاء، وقد قال الله تعالى 'ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين' [الأعراف: 55].

وروي عن عبد الله بن مغفل - رضي الله تعالى عنه - أنه سمع ابنه يقول: اللهم إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة إذا دخلتها، فقال: يا بني سل الله الجنة و تعوذ به من النار، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء. (شامی:٢/٢٣٦)

مطلب في خلف الوعيد وحكم الدعاء بالمغفرة للكافر ولجميع المؤمنين

جناب باری تعالی کے حق میں خلفِ وعید کا امکان اور کافر اور جمیع مؤمنین کے لئے دعاءِ مغفرت کرنے کا حکم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ کافر کے لئے مغفرت کی دعا کرنا حرام ہے، البتہ جمیع مؤمنین کے لئے تمام گناہوں سے مغفرت کی دعاء کرنا درست ہے،

اور درود کے بعد وہ دعائیں پڑھے، جو قرآن وحدیث میں مذکور ہیں۔

والحق حرمة الدعاء بالمغفرة للكافر لا لكل المؤمنين كل ذنوبهم 'بحر'.
(تنویر الأبصار والدر المختار)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے کل تین باتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) کافر کے لئے دعاء مغفرت کرنا کیسا ہے؟

(۲) اور جمیع مؤمنین کے لئے ان کے تمام گناہوں سے مغفرت کی دعا کرنا کیسا ہے؟

(۳) اور کیا اللہ تعالی وعیدوں کے باب میں وعدہ خلاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اختلاف اور اس پر متفرع ہونے والے مسائل۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ **والحق حرمة الدعاء**۔۔الخ والی عبارت ذکر فرما کر علامہ قرافی مالکی اور ان کے متبعین پر رد کرنا چاہتے ہیں۔

یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کافروں کے لئے مغفرت کی دعا کرنا کفر ہے، کیوں کہ اللہ تعالی نے کافروں اور مشرکوں کو عذاب دینے کا وعدہ فرمایا ہے، اور یہ دعاء مغفرت سے اللہ تعالی کی تکذیب چاہتا ہے۔ اور جمیع مؤمنین کے لئے جمیع گناہوں سے بخشش اور مغفرت کی دعا کرنا حرام ہے؛ کیوں کہ جمیع مؤمنین کے لئے دعاءِ مغفرت کرنے سے ان احادیث صحیحہ کی تکذیب لازم آئے گی جن میں مذکور ہے کہ: مؤمنین کے ایک گروہ کو ان کے گناہوں کی پاداش میں آگ کا عذاب ہوگا، اور جہنم سے شفاعت کے ذریعہ یا بغیر شفاعت کے نکلیں گے، اور یہ کفر نہیں ہے؛ بلکہ حرام ہے، کیوں کہ جمیع مؤمنین کے لئے دعاء مغفرت کرنے کی صورت میں اخبارِ آحاد کی تکذیب لازم آتی ہے، اور اخبار آحاد کا منکر کافر نہیں ہوتا، اس لئے یہ کفر نہیں ہے؛ بلکہ حرام ہے۔ اور کافروں کے لئے دعاء مغفرت کرنے کی صورت میں خبر قطعی، نصِ قرآنی کی تکذیب لازم آتی ہے، اور نص قطعی کا منکر کافر ہوتا ہے، اس لئے کافروں کے لئے دعاء مغفرت کرنا کفر ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ پہلے قول (یعنی کافر کے لئے دعاءِ مغفرت کرنا

کفر ہے اس) میں صاحب حلبۃ المجلی اور محقق ابن امیر حاج نے علامہ قرافی مالکی سے موافقت فرمائی ہے اور دوسرے قول یعنی (جمیع مؤمنین کے لئے دعاءِ مغفرت کرنا حرام ہے اس) میں ان حضرات نے علامہ قرافی کی مخالفت کی ہے۔

وعید کے باب میں اللہ تعالی وعدہ خلاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟

بقول ان کے یہ اختلاف ایک مشہور مسئلہ پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ کیا وعیدوں کے باب میں اللہ تعالی وعدہ خلاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء وفقہاء کے دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں:

(۱) مواقِف اور مقاصد سے معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ اسی بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالی وعیدوں کے باب میں وعدہ خلافی کرسکتا ہے، کیوں کہ یہ باری تعالی کی شان میں نقص اور کمی نہیں ہے، بلکہ یہ اللہ تعالی کا جود و کرم اور عفوو درگذر اور فضل شمار ہوگا کہ اس نے مستحق وعید ہونے کے باوجود وعیدوں سے بچا کر اپنے کرم کا معاملہ فرمایا۔

(۲) علامہ تفتازانی وغیرہ نے صراحت فرمائی ہے کہ محققین فقہاء وعلماء اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالی وعیدوں کے باب میں بھی وعدہ خلافی نہیں کرسکتا؛ بلکہ وعدہ کی پاسداری فرماتا ہے۔ اور علامہ نسفیؒ نے بھی اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالی پر محال ہے کہ وعید کے باب میں وعدہ خلافی کرے، کیوں کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

•• **وقد قدمتُ إليكم بالوعيد مايبدل القَول لديّ** (ق: ۲۸،۲۹) میں تو پہلے ہی تمہارے پاس عذاب کی دھمکی بھیج چکا تھا۔ میرے سامنے وہ بات بدلی نہیں جاسکتی۔

•• نیز ارشاد الٰہی ہے: **ولن يخلف الله وعده** (حج: ۴۷) اللہ تعالی اپنے وعدے کی ہرگز خلاف ورزی نہیں کرے گا۔

ان آیات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی وعید کے باب میں بھی وعدہ خلافی ہرگز نہیں کرسکتا۔ یعنی خلاف وعید کر کے معاف کرنے کو جود و کرم اور صفتِ مدح کہنا یہ بندے کے حق میں خاص ہے، اللہ تعالی کے حق میں تو وعدہ کا پورا کرنا ہی صفتِ مدح ہے، اور خلاف

وعدہ یعنی جودوکرم مستحیل ہے۔

پھر علامہ شامیؒ حلبۃ المجلی کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ اشبہ بالمنصوص علیہ یعنی دلیل نقلی کے مطابق قول راجح یہ ہے کہ اللہ تعالی بالخصوص مؤمنین کے حق میں وعید کے باب میں وعدہ خلافی کرسکتا ہے، (کہ ہوسکتا ہے کہ مستحق عذاب و وعید ہونے کے باوجود اللہ تعالی عذاب نہ دے)اور کفار کے حق میں وعید کے باب میں اللہ تعالی ہرگز وعدہ خلافی نہیں کرسکتا، ان کوتو عذاب ہونا ہی ہونا ہے، اور یہ گویا قائلین جواز کے دلائل اور مانعین جواز کے دلائل کے درمیان تطبیق ہے کہ عدمِ خلف کے دلائل کافروں کے حق میں ہے اور امکان خُلف کے دلائل مؤمنین کے حق میں ہیں۔

علامہ شامیؒ یہ سب تفصیل ابن امیر حاج کی حلبۃ المجلی کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں ،اس مقام پرصاحب حلبہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خلاف وعید کو مطلقاً منع کرنے والے حضرات نے جن دو آیات سے مطلقاً منع جواز پر استدلال کیا ہے اس کو فقط کفار کے حق میں قرار دیں گے، اوراس کی وجہ بھی ان ہی دو آیتوں کا سیاق ہے کہ اس مقام پر بات فقط کفار کے حق میں ہے اور ایسا اس لئے ہے کہ دیگر بہت سی آیات وہ ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلافِ وعدہ کفار کے حق میں نہ ہوگا اور مؤمنین کے حق میں ممکن ہے، ان آیات میں سب سے صریح آیت یہ ہے:

إن اللّٰہ لا یغفر أن یشرک بہ ویغفر مادون ذلک لمن یشاء (سورۂ نساء:۴۸)

بیشک اللہ تعالی اس بات کو معاف نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ کسی کوشریک ٹھہرایا جائے اورشرک سے کمتر ہر بات کو جس کے لئے چاہتا ہے معاف کردیتا ہے۔

اس آیت سے صاف واضح ہوتا ہے کہ مؤمنین کے حق میں خلافِ وعید ممکن ہے اور کفار کے حق میں ممکن ہی نہیں۔

قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا بھی منقول ہے:

ربنا اغفرلی ولوالدی وللمؤمنین یوم یقوم الحساب (سورہ إبراہیم: ۴۱)

اے ہمارے پروردگار! میری اور میرے والدین کی اور تمام مؤمنین کی اس دن بھی مغفرت فرمایئے جب کہ محشر میں تمام زندگی کے اعمال کا حساب لیا جائے گا۔

اس آیت میں بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جمیع مؤمنین کے لئے مغفرت کی دعا فرمائی ہے، نیز آیت میں ان کے والد کے حق میں بھی دعا ہے، مگر اس بارے میں ان کو منع کر دیا گیا تھا، **وماكان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه الخ** اس پورے قصے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ کفار کے حق میں اللہ کا معاملہ خلافِ وعید نہ ہوگا، اور مومنین کے حق میں یہ ممکن ہے۔

نیز قرآن کریم میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ" **واستغفرلذنبك وللمؤمنين والمؤمنات** (سورۂ محمد:۱۹)

اے نبی جی! آپ اپنے قصور پر بھی بخشش کی دعا مانگتے رہو اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی بخشش کی بھی دعا مانگتے رہو۔

ان تمام آیات میں کہیں جمیع مؤمنین کے لئے مغفرت کی دعا ہے تو کہیں جمیع مؤمنین کے لئے استغفار کا حکم فرمایا ہے، جس سے اس بات کا جواز معلوم ہوتا ہے کہ تمام مؤمنین کے لئے مغفرت کی دعا کرنا جائز ہے۔

اور یہ سب نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت بھی ہے، چنانچہ صحیح ابن حبان میں ہے کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دعاء فرمائی کہ:

اللهم اغفر لعائشة ما تقدم من ذنبها وما تأخرت ما أسرّت وما أعلنت

اے اللہ! عائشہؓ کے اگلے، پچھلے، ظاہر اور پوشیدہ تمام گناہوں کو بخش دے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہر نماز میں میری امت کے لئے میری یہی دعا ہوتی ہے۔

پھر حلبہ میں ابن امیر حاج فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہوا کہ نصوص وعید کے الفاظ اپنی وضع لغوی کے اعتبار سے جس عموم پر دلالت کرتے ہیں اس میں تخصیص کرنا درست ہے، اور یہ ان نصوص صحیحہ کے منافی نہیں ہے، جن میں اس بات کی صراحت ہے کہ مؤمنین میں سے

کچھ لوگ جہنم میں داخل ہوں گے اور ان کو ان گناہوں کی پاداش میں جہنم کی سزا دی جائے گی ، اس لئے کہ جمیع مؤمنین کے لئے جمیع گناہوں کی مغفرت کی دعا کے جائز ہونے سے جمیع مؤمنین کی مغفرت ہو جانا یقینی اور حتمی نہیں ہے، بلکہ امکان مغفرت ہے۔

اور اس دعا کا جواز امکان وقوع کی بنیاد پر ہی ہے، جزم وقوع کی بنیاد پر نہیں ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حلبۃ المجلی میں موجود طویل بحث کا خلاصہ ہے۔

خلاصۂ بحث

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ وہ تمام نصوص جو وعید کے باب میں اللہ تعالی کے وعدہ خلاف نہ ہونے کو ثابت کرتی ہیں، وہ غیر مؤمنین یعنی کفار ومشرکین کے ساتھ خاص ہیں، کہ کفار و مشرکین کے حق میں باری تعالی وعید کے باب میں وعدہ خلافی ہرگز نہیں کرے گا، ان کو ضرور عذاب وعتاب ہوگا۔ ہاں مؤمنین کے حق میں خلاف وعید ممکن ہے، بنابریں تمام مؤمنین کے لئے جمیع گناہوں سے بخشش ومغفرت کی دعا کرنا جائز ہے، اگر چہ ان نصوص صحیحہ کی بنا پر جمیع مؤمنین کی مغفرت نہ ہو، جن میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ مؤمنین کے ایک گروہ کو ضرور عذاب ہوگا۔

مؤمنین کے حق میں دعاءِ مغفرت کا یہ جواز 'جوازِ عقلی' ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ جو چیز نصوص سے صراحتاً ثابت ہے اس کا وجود اور وقوع تو ہونا ہی ہے، اور شرعاً اس کا عدم وقوع ناممکن ہے۔ بنابریں گنہگار مؤمنین کے حق میں جو وعیدیں احادیث نبویہ میں آئی ہیں وہ ضرور واقع ہوگی۔ اور نیز یہ کہ علامہ لقانی مالکی نے علامہ ابوعبداللہ وشتانی اُبِّی اور امام نووی سے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ مجرموں اور گنہگاروں کے ایک گروہ پر وعید کا نفاذ ضروری ہے، اور جب معاملہ اس طرح ہے تو جمیع مؤمنین کے لئے دعاء مغفرت کرنا ایسا ہے، جیسے کوئی اس طرح دعا کرے اے اللہ! ہم پر نماز اور روزہ واجب نہ فرما، اس دعا میں چونکہ اللہ تعالی نے اس برعکس حکم متعین فرما دیا ہے، اس لئے یہ دعا درست نہیں۔ تو پھر بعض مؤمنین عصاۃ کے حق میں بھی اللہ تعالی نے عذاب متعین فرما دیا ہے، تو ان کے لئے

مغفرت کی دعا کرنا درست نہ ہونا چاہیئے، اور اگر اس طرح دعا کرنا جائز ہوتو کفر پر مرنے والے کے لئے دعا کرنا بھی جائز ہونا چاہیئے۔ دونوں صورتوں میں دعا ایسے افراد کے حق میں ہی ہے جن کو عذاب دینا اللہ تعالی کی طرف سے متعین ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنے مؤمنین بھائیوں پر انتہائی شفقت ورأفت کے اظہار کے لئے جمیع مؤمنین کے لئے دعاء مغفرت کرنا چاہیئے، برخلاف کافروں کے کہ اللہ تعالی اور اس کے رسول کے دشمنوں کے لئے دعاء مغفرت کرنا قبیح ہے، اس لئے کافروں کے لئے دعاءِ مغفرت نہیں کی جائے گی، اور برخلاف اس دعا کے کہ اے اللہ تعالی ہم پر روزے واجب نہ فرما، کیوں کہ اس دعا سے اللہ تعالی کی طاعت سے اکتاہٹ اور اعراض کا اظہار کرنا ہے، اس لئے یہ دعا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اخیر میں خلاصہ کے طور پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کافروں کے لئے دعاء مغفرت کرنے والا (در کی تصریح کے مطابق) عاصی اور گنہگار ہوگا، کافر تو نہیں ہوگا، صاحب بحر بھی عاصی اور گنہگار ہونے کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری بحر میں فرماتے ہیں، '**أنه الحق**'، یعنی کافروں کے لیے دعاءِ مغفرت کرنے والا عاصی ہوگا، کافر نہیں ہوگا، اور شارح علامہ حصکفیؒ نے بھی ان ہی کی موافقت فرمائی ہے۔ مگر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کافر کے لئے دعاء مغفرت کے حرام ہونے (اور کافر نہ ہونے) کا یہ قول عفو عن الشرک کے عقلاً جائز ہونے پر مبنی ہے، اور اسی جوازِ عقلی پر خُلف فی الوعید کے امکان والا قول مبنی ہے۔ اور خُلف فی الوعید کے متعلق سابقہ تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ کافر کے حق میں یہ عقلاً ممکن نہیں ہے، اور شرعاً بھی نہیں، اور اس میں نصوصِ قطعیہ کی تکذیب بھی لازم آتی ہے، اس لئے کافر کے لئے دعاء مغفرت کرنے والا عاصی نہیں، بلکہ کافر ہوگا، جب کہ مؤمنین کے لئے دعاء مغفرت کرنے والا شخص عاصی بھی نہ ہوگا کیوں کہ ان کے حق میں دعاءِ مغفرت جائز ہے، اس لئے یہ عاصی بھی نہ ہوگا اور جو حلبہ کے حوالے سے ہم نے نقل کیا ہے وہی حق اور درست ہے، اور حلبی مداری نے جو کچھ حلبہ سے نقل فرمایا ہے، وہ درست نہیں، کیوں کہ حلبی مداری نے

صاحب حلبہ کے کلام کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ جمیع مؤمنین کے لئے دعاء مغفرت کرنا حرام ہے۔

اس مسئلہ میں کل چار (۴) اقوال ہوئے:

نمبر شمار	حضرات قائلین	کافر کے لئے دعاء مغفرت	جمیع مؤمنین کے لئے دعاء مغفرت
۱	صاحب بحر اور علامہ حصکفیؒ	حرام	جائز
۲	علامہ قرافیؒ مالکی	کفر	حرام
۳	صاحب حلبۃ المحلیؒ اور علامہ شامیؒ	کفر	جائز
۴	حلبی مداری نے حلبہ سے جو سمجھا ہے	حرام	حرام

مطلب في خلف الوعيد وحكم الدعاء بالمغفرة للكافر ولجميع المؤمنين

(قوله والحق إلخ) رد على الإمام القرافي ومن تبعه حيث قال: إن الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله تعالى فيما أخبر به وإن الدعاء لجميع المؤمنين بمغفرة جميع ذنوبهم حرام لأن فيه تكذيبا للأحاديث الصحيحة المصرحة بأن لا بد من تعذيب طائفة من المؤمنين بالنار بذنوبهم وخروجهم منها بشفاعة أو بغيرها، وليس بكفر للفرق بين تكذيب خبر الآحاد والقطعي، ووافقه على الأول صاحب الحلبة المحقق ابن أمير حاج، وخالفه في الثاني وحقق ذلك بأنه مبني على مسألة شهيرة، وهي أنه هل يجوز الخلف في الوعيد؟ فظاهر ما في المواقف والمقاصد أن الأشاعرة قائلون بجوازه لأنه لا يعد نقصا بل جودا وكرما. و صرح التفتازاني وغيره بأن المحققين على عدم جوازه، وصرح النسفي بأنه الصحيح لاستحالته عليه تعالى، لقوله 'وقد قدمت إليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي' [ق: 29-28] وقوله تعالى 'ولن يخلف الله وعده' [الحج: 47] أي وعيده، وإنما يمدح به العباد خاصة، فهذا الدعاء يجوز على الأول لا الثاني.

والأشبه ترجح جواز الخلف في الوعيد في حق المسلمين خاصة دون الكفار توفيقا بين أدلة المانعين المتقدمة وأدلة المثبتين التي من أنصها قوله تعالى 'إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك' [النساء: 48] وقوله، عن إبراهيم {ربنا

اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب} [إبراهيم: 41] وأمر به نبينا - صلى الله عليه وسلم - بقوله تعالى {واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات} [محمد: 19] وفعله - عليه الصلاة والسلام - كما في صحيح ابن حبان "أنه - صلى الله عليه وسلم - قال :اللهم اغفر لعائشة ما تقدم من ذنبها وما تأخر، ما أسرت وما أعلنت، ثم قال: إنها لدعائي لأمتي في كل صلاة . وحاصل هذا القول جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه، اللغوي من العموم في نصوص الوعيد، ولا ينافي النصوص الصحيحة المصرحة بأن من المؤمنين من يدخل النار ويعاقب فيها على ذنوبه لأن الغرض جواز مغفرة جميع الذنوب لجميع المؤمنين لا الجزم بوقوعها للجميع، وجواز الدعاء بها مبني على جواز وقوعها لا على الجزم بوقوعها، هذا خلاصة ما أطال به في الحلية.

وحاصله أن ما دل من النصوص على عدم جواز خلف الوعيد مخصوص بغير المؤمنين أما فى حق المؤمنين فهو جائز عقلا فيجوز الدعاء بشمول المغفرة لهم وإن كان غير واقع للنصوص الصحيحة المصرحة بأنه لا بد من تعذيب طائفة منهم، وجواز الدعاء يبتنى على الجواز عقلا، لكن يرد عليه أن ما ثبت بالنصوص الصريحة لا يجوز عدمه شرعا .وقد نقل اللقاني عن الأبّي والنووي انعقاد الإجماع على أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة، وإذا كان كذلك يكون الدعاء به مثل قولنا اللهم لا توجب علينا الصوم والصلاة، وأيضا يلزم منه جواز الدعاء بالمغفرة لمن مات كافرا أيضا؛ إلا أن يقال إنما جاز الدعاء للمؤمنين بذلك إظهارا لفرط الشفقة على إخوانه، بخلاف الكافرين، وبخلاف لا توجب علينا الصوم لقبح الدعاء لأعداء الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وإظهار التضجر من الطاعة، فيكون. عاصيا بذلك لا كافرا على ما اختاره في البحر وقال إنه الحق، وتبعه الشارح، لكنه مبني على جواز العفو عن الشرك عقلا، وعليه يبتنى القول بجواز الخلف في الوعيد، وقد علمت أن الصحيح خلافه؛ فالدعاء به كفر لعدم جوازه عقلا ولا شرعا ولتكذيبه النصوص القطعية بخلاف الدعاء للمؤمنين كما علمت، فالحق ما في الحلبة على الوجه الذي نقلناه عنها لا على ما نقله ح فافهم. (شامی: ۲/۲۳۶)

مطلب في وقت إدراك فضيلة تكبيرة الافتتاح

تکبیر اولی کی فضیلت پانے کا وقت کیا ہے؟

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ تکبیر اولی کی فضیلت پانے کی حد اور اس بارے میں منقول فقہاء کے مختلف اقوال ذکر فرما رہے ہیں۔

فتاوی تاتارخانیہ میں المنتقی کے حوالے سے مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ میں متابعتِ مقارنہ افضل ہے، یعنی مقتدی کے حق میں افضل یہی ہے کہ اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ ساتھ ملاتے ہوئے تکبیر تحریمہ کہے، اور یہ مقارنت ایسی ہو جیسے کہ انگوٹھی کے حلقہ اور انگلی کی مقارنت ہوتی ہے۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ میں متابعت بعدیہ افضل ہے، یعنی مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کے تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد کہے، بایں طور کہ امام جیسے ہی اکبر کی راء کہے فوراً مقتدی اللہ کے ہمزہ کو کہے۔

امام صاحب اور صاحبینؒ کے مابین مذکورہ اختلاف کا ثمرہ تکبیر اولی کی فضیلت حاصل ہونے کے وقت میں ظاہر ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقتدی امام کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ ساتھ متصلاً تکبیر تحریمہ کہے گا تو تکبیر اولی کی فضیلت کو پائے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک مقتدی کے تکبیر تحریمہ کہنے اور فضیلت پانے کا وقت وہ ہے جب امام ثنا میں مشغول ہو گیا ہوگا، پس اس وقت تکبیر تحریمہ کہنے سے امام صاحب کے قول کے مطابق فضیلت حاصل نہ ہوگی۔

اقوال مختلفہ اور قول راجح

تکبیر اولی کی فضیلت حاصل ہونے میں وسعت پر مبنی کچھ اور اقوال بھی ہیں:

(۱) اگر مقتدی موجود تھا تو امام کے تین آیات پڑھنے سے پہلے مقتدی تکبیر تحریمہ کہے گا تو تکبیر اولی کی فضیلت پالے گا۔

(۲) اور اگر مقتدی بعد میں آیا تو امام کے سات آیات پڑھنے سے پہلے مقتدی تکبیر

تحریمہ کہے گا تو تکبیر اولی کی فضیلت پالے گا۔

(۳) تاتارخانیہ میں منتقی کے حوالے سے ہے کہ اوسع اور قول صحیح یہ ہے کہ پہلی رکعت کے پالینے سے تکبیر اولی کی فضیلت حاصل ہوجاتی ہے، اور مضمرات میں اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) سورۂ فاتحہ کو پالینے (یعنی سورۂ فاتحہ کے ختم تک شامل ہوجانے) سے تکبیر اولی کی فضیلت حاصل ہوگی اور خلاصۃ الفتاوی میں اس کو قول مختار قرار دیا ہے۔

اور حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں اس کے علاوہ مزید اور دو قول ذکر کئے گئے ہیں:

(۵) امام کے ثناء سے فارغ ہونے سے پہلے پہلے مقتدی شریک ہوجائے تو تکبیر اولی کی فضیلت حاصل ہوجائے گی۔

(۶) سورۂ فاتحہ کے نصف سے پہلے مقتدی شریک ہوجائے تو تکبیر اولی کی فضیلت کو پالے گا۔

حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

واختلف فی إدراک فضل التحریمة علی قولهما فقیل: إلی الثناء کما فی الحقائق وقیل إلی نصف الفاتحة کما فی النظم وقیل فی الفاتحة کلها وهو المختار کما فی الخلاصة وقیل إلی الرکعة الأولی وهو الصحیح کما فی المضمرات ـ(۲۵۸)

مذکور بالا اقوال میں سے تیسرے نمبر پر ذکر کردہ قول صحیح ہے جس کو فتاوی تاتارخانیہ اور مضمرات میں بھی صحیح قرار دیا ہے۔

اسی طرح نظام الفتاوی ۵/۱۱۹ میں حضرت مولانا نظام الدین اعظمیؒ نے اور درس ترمذی ۱/۷۹۴ میں حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثانی دامت برکاتہم العالیہ نے اور تحفۃ الالمعی: ۱/۵۴۷ میں حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری نور اللہ مرقدہ وغیرہم نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے کہ مقتدی کو رکعت اولی کا اگر رکوع بھی مل جاوے تو تکبیر اولی کی

فضیلت مل جاوے گی، مگر احسن الفتاوی (۲۰/۳ زکریا) میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ رقم فرماتے ہیں کہ ادراک فاتحہ کا قول راجح ہے۔

مطلب في وقت إدراك فضيلة الافتتاح

وفي التتارخانية عن المنتقى المقارنة على قوله كمقارنة حلقة الخاتم والأصبع. والبعدية على قولهما أن يوصل المقتدي همزة الله براء أكبر. وتظهر فائدة الخلاف في وقت إدراك فضيلة تكبيرة الافتتاح؛ فعنده بالمقارنة، وعندهما إذا كبر في وقت الثناء، وقيل بالشروع قبل قراءة ثلاث آيات لو كان المقتدي حاضرا، و قيل سبع لو غائبا، وقيل بإدراك الركعة الأولى، وهذا أوسع وهو الصحيح. اهـ. وقيل بإدراك الفاتحة وهو المختار خلاصة، واقتصر على ذكر التحريمة والسلام، فأفاد أن المقارنة في الأفعال أفضل بالإجماع، وقيل على الخلاف كما في الحلبة وغيرها عن الحقائق. (شامی: ۲/۲۴۰)

مطلب في عدد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام

انبیاء اور رسل کی کتنی تعداد ہیں؟

در مع التنویر میں مذکور ہے کہ امام کو نماز باجماعت میں سلام پھیرتے وقت دائیں بائیں موجود جنات وانسان کو سلام کی نیت کرنی چاہئے، اسی طرح دائیں بائیں موجود محافظ فرشتوں کی بھی نیت کرنی چاہئے، مگر وہ نیت میں فرشتوں کی تعداد متعین نہیں کرے گا، وہ جتنے بھی ہوں، بغیر کسی شمار کے تمام اس میں داخل ہوں گے۔ جیسے کہ ہم تمام نبیوں پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی تعداد کی حد بندی نہیں کرتے۔ اسی طرح یہاں بھی تعداد متعین کئے بغیر تمام محافظ فرشتوں کی امام نیت کرے گا

(وينوى) الإمام بخطابه (السلام على من فى يمينه ويساره) ممن معه فى صلاته ولو جنا أو نساء...... (والخفظة فيهما) بلا نية عدد كالإيمان بالأنبياء. (درمع التنوير: ۲)

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ ، علامہ حصکفیؒ کے بطورِ تمثیل ذکر کردہ بات **كالإيمان بالأنبياء**' کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ابنیاء ورسل کی صحیح تعداد قطعی طور پر جب کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لئے تمام انبیاء پر ایمان لانے کے لئے ان تمام انبیاء ورسل کی تعدار کی حد بندی کرنا ضروری نہیں؛ بلکہ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ میں تمام انبیاء پر ایمان لایا، ان میں سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ ہے ہیں اور آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہ معراج الدرایہ سے ماخوذ ہے، پس تمام انبیاء ورسل پر ایمان لانے کے لئے یہ اعتقاد رکھنا واجب نہیں کہ وہ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ ان میں سے رُسل تین سوتیئیس ۳۲۳ ہیں، وغیرہ؛ کیوں کہ یہ خبر واحد سے ثابت ہے، خبر متواتر ومشہور اور نص قطعی سے ثابت نہیں ہے کہ ان تمام اعداد کا اعتقاد رکھنا ضروری ہو۔

مطلب في عدد الأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام-

(قوله كالإيمان بالأنبياء) لأن عددهم ليس بمعلوم قطعا، فينبغي أن يقال آمنت بجميع الأنبياء أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام معراج؛ فلا يجب اعتقاد أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، وأن الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة وعشرون لأنه خبر آحاد. (شامی: ۲/۲۴۲)

مطلب في تفضيل البشر علي الملائكة

کیا انسان فرشتوں سے بڑھ کر ہیں؟

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ یہاں علامہ تمرتاشیؒ نے نماز میں سلام پھیرتے وقت نیت کرنے میں اولاً دائیں بائیں موجود انسانوں کی نیت کرنے کو پھر فرشتوں کی نیت کرنے کو ذکر فرمایا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانوں کے خواص -مثلاً حضرات ابنیاء علیہم السلام- تمام فرشتوں سے افضل ہیں، اور اور عام لوگ جو اتقیاء ہیں -یعنی جو شرک سے پرہیز کرتے ہوں- عام فرشتوں سے افضل ہیں، اور یہاں پرہیز گار سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک سے بچتے ہیں۔ چنانچہ بحر الرائق میں روضۃ العلماء کے حوالے سے ایسا ہی منقول ہے اور مصنف علامہ تمرتاشیؒ نے اسی قول کو برقرار رکھا ہے، نیز علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مجمع الانہر میں قہستانی سے منقول ہے کہ خواص الناس خواص ملائکہ سے افضل ہیں، اور اوساط الناس اوساط

ملائکہ سے افضل ہیں، اکثر مشائخ کا یہی قول ہے۔

وقدم القوم لأن المختار أن خواص بنی آدم وهم الأنبياء أفضل من كل الملائكة وعوام بنی آدم وهم الأتقياء أفضل من عوام الملائكة والمراد بالأتقياء من اتقى الشرك فقط كالفسقة كما فی البحر عن الروضة وأقره المصنف علیہ الرحمۃ قلت وفی مجمع الأنهر تبعا للقهستانی : خواص البشر و أوساطه أفضل من خواص الملك و أوساطه عند أكثر المشائخ.

کیا انسان فرشتوں سے بڑھ کر ہیں یا اس سلسلہ میں تفصیل ہے؟ اسی تفضیل البشر علی الملائکہ کا مسئلہ علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت تفصیل سے نہایت جامع انداز میں ذکر فرماتے ہیں۔

علامہ زندوستی روضۃ العلماء میں فرماتے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام تمام مخلوق سے افضل ہیں، اور تمام انبیاء میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل ہے، اور ابنیاء علیہم السلام کے بعد ساری مخلوق سے افضل: (۱) پہلے چار مشہور فرشتے ہیں یعنی حضرت جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل علیہم السلام۔ (۲) پھر حاملین عرش (۳) پھر روحانیون (۴) پھر رضوان (۵) اور پھر مالک۔ اور ان کے بعد درجہ میں حضرات صحابہؓ، تابعین، شہداء، صالحین، باقی تمام فرشتوں سے افضل ہیں۔

یہاں تک سب کا اتفاق ہیں، اس کے بعد اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بقیہ تمام مؤمنین بقیہ تمام فرشتوں سے افضل ہیں، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ بقیہ تمام فرشتے تمام مؤمنین سے افضل ہیں۔

خلاصہ:

آگے علامہ شامیؒ نے 'حاصلہ' کے تحت مذکورہ بالا کلام کا جامع انداز میں خلاصہ ذکر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ زندوستی نے انسانوں کو تین طبقوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) خواص الناس: جیسے حضرات انبیاء علیہم السلام۔

(۲) اوساط الناس: جیسے حضرات صحابہ؛ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اور ان کے

علاوہ دیگر حضرات صالحین۔

(۳) عوام الناس: جیسے ان مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ تمام مؤمنین و مسلمین۔

اور انہوں نے ملائکہ کو دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) خواص ملائکہ، جیسے: ملائکہ اربعہ، حاملین عرش وغیرہ۔

(۲) اور ان ملائکۂ مخصوصہ کے علاوہ دوسرے تمام ملائکہ۔

انسانوں اور فرشتوں کے ان طبقات کے مابین افضلیت کے اعتبار سے درجہ بندی اس طرح ہے کہ:

(الف) خواص الناس- جیسے حضرات انبیاء- ملائکۂ خاصہ و عامہ دونوں سے افضل ہیں۔ اور ان کے بعد فضیلت میں خواص ملائکہ افضل ہیں۔

(ب) اور خواص ملائکہ- جیسے ملائکۂ اربعہ- اوساط الناس اور عوام الناس دونوں سے افضل ہیں۔ اور ان کے بعد فضیلت میں اوساط الناس افضل ہے۔

(ج) اور اوساط الناس خواص ملائکہ کے علاوہ تمام ملائکہ سے افضل ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اوساط الناس کی طرح عوام الناس بھی خواص ملائکہ کے علاوہ بقیہ تمام ملائکہ سے افضل ہے۔

(۱) چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک افضلیت کے کل ۴ درجے ہیں۔

(۱) خواص بشر (۲) پھر خواص ملائکہ (۳) پھر باقی بشر (اوساط الناس و عوام الناس) (۴) پھر باقی ملائکہ افضل ہیں۔

(۲) اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک افضلیت کے کل ۵ درجے ہیں:

(۱) خواص بشر (۲) پھر خواص ملائکہ (۳) پھر اوساط الناس (۴) پھر باقی ملائکہ (۵) پھر عوام الناس افضل ہیں۔

نیز آگے علامہ شامیؒ دوسرے 'حاصلہ' کے تحت علامہ قہستانی کی ذکر کردہ بات کا خلاصہ ذکر فرماتے ہیں کہ:

علامہ قہستانی نے انسانوں اور فرشتوں کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) خواص الناس اور خواص ملائکہ۔

(۲) اوساط الناس اور اوساط ملائکہ۔

(الف) خواص الناس خواص ملائکہ سے افضل ہیں۔

(ب) اور اوساط الناس اوساط ملائکہ سے افضل ہیں۔

علامہ قہستانی کے کلام میں لف ونشر ومرتب ہیں۔ اور امام صاحبؒ اور حضرات صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کی وجہ سے علامہ قہستانی نے عوام الناس کے حکم سے سکوت اختیار فرمایا ہے، ان کے سکوت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قہستانی کا کلام سابق میں روضۃ العلماء کے حوالے سے گذرے ہوئے کلام کے مخالف نہیں ہے، ہاں، علامہ قہستانی کا یہ قول کہ 'عند اکثر المشایخ' یعنی ہمارا ذکر کردہ کلام اکثر مشائخ کا اختیار کردہ قول ہے، یہ دعوائے اتفاق، روضۃ العلماء کے کلام کے مخالف ہے، مگر قہستانی کی بات زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے اور ظنی بھی ہے جیسا کہ شرح عقائد نسفی میں ہے۔

بلکہ شرح منیہ میں مذکور ہے کہ تفضیل البشر علی الملائکہ والے مسئلہ میں فقہاء کی ایک جماعت سے توقف منقول ہے، یعنی مسئلہ میں سکوت اور توقف اختیار کرنا ہی مناسب ہے کیوں کہ اس بارے میں دلیل قطعی نہ ہونے کی وجہ سے قطعی حکم لگانا مشکل ہے، اور فقہاء کی اس جماعت میں امام ابو حنیفہؒ بھی شامل ہے جو توقف کے قائل ہیں اور یہ اصول بھی ہے کہ ہمیں جس چیز کا علم قطعی طور پر حاصل نہ ہو اس کو اللہ تعالی کے علم کی طرف منسوب کر دینے ہی میں سلامتی ہے۔

مطلب في تفضيل البشر على الملائكة

(قوله كما في البحر عن الروضة) أي روضة العلماء للزندوستي حيث قال: أجمعت الأمة على أن الأنبياء أفضل الخليقة وأن نبينا - عليه الصلاة والسلام - أفضلهم وأن أفضل الخلائق بعد الأنبياء الملائكة الأربعة وحملة العرش و الروحانيون ورضوان ومالك؛ وأن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل

من سائر الملائكة. واختلفوا بعد ذلك، فقال الإمام: سائر الناس من المسلمين أفضل من سائر الملائكة وقالا: سائر الملائكة أفضل. اهـ. ملخصا. وحاصله أنه قسم البشر إلى ثلاثة أقسام: خواص كالأنبياء وأوساط كالصالحين من الصحابة وغيرهم. وعوام كباقي الناس. وقسم الملائكة إلى قسمين: خواص كالملائكة المذكورين وغيرهم كباقي الملائكة. وجعل خواص البشر أفضل من الملائكة خاصهم وعامهم، وبعدهم في الفضل خواص الملائكة فهم أفضل من باقي البشر أوساطهم وعوامهم وبعدهم أوساط البشر فهم أفضل ممن عدا خواص الملائكة؛ وكذلك عوام البشر عند الإمام كأوساطهم فالأفضل عنده خواص البشر ثم خواص الملك، ثم باقي البشر. وعندهما خواص البشر ثم خواص الملك، ثم أوساط البشر ثم باقي الملك (قوله قلت إلخ) حاصله أن القهستاني جعل كلا من البشر والملك قسمين: خواص وأوساط، وجعل خواص البشر أفضل من خواص الملك، وأوساط البشر أفضل من أوساط الملك، ففي كلامه لف ونشر مرتب، وسكت عن عوام البشر للخلاف السابق، وبه ظهر أن هذا غير مخالف لما مر عن الروضة، نعم قوله عند أكثر المشايخ مخالف لما في الروضة من دعوى الاتفاق، وما هنا أولى، إذ المسألة خلافية، وهي ظنية أيضا كما نص عليه في شرح النسفية، بل قال في شرح المنية: وقد روي التوقف في هذه المسألة أي مسألة تفضيل البشر على الملك عن جماعة منهم أبو حنيفة لعدم القاطع، وتفويض علم ما لم يحصل لنا الجزم بعلمه إلى عالمه أسلم، والله أعلم. اهـ. (شامی: ۲/۲۴۲)

مطلب هل تتغير الحفظة؟

کیا کراماً کاتبین بدلتے رہتے ہیں؟

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ کیا محافظ فرشتے (کراماً کاتبین) بدلتے رہتے ہیں یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں:

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت انہی دو قول کو تفصیل سے ذکر فرماتے ہیں:

(۱) قول اول: بعض فقہاء و علماء فرماتے ہیں کہ محافظ فرشتے بدلتے رہتے ہیں، کیوں

کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارے درمیان رات کے فرشتے اور دن کے فرشتے نوبت بہ نوبت آیا کرتے ہیں اور فجر کی نماز میں اور عصر کی نماز میں اکھٹے ہوتے ہیں، پھر وہ فرشتے جو رات کے وقت تمہارے ساتھ رہے تھے وہ عالم بالا کی طرف عروج کرتے ہیں تو ان سے ان کا پروردگار سوال کرتا ہے، حالانکہ وہ ان سے زیادہ جاننے والا ہے، کہ تم نے میرے بندوں کو کس حال میں چھوڑا؟ تو فرشتے جواب دیتے ہیں جب ہم وہاں پہنچے تھے تو اس وقت وہ نماز میں مشغول تھے اور جب ہم انہیں چھوڑ کر آئے تو اس وقت بھی وہ نماز میں مشغول تھے۔

قاضی عیاض وغیرہ نے جمہور کے حوالے سے لکھا ہے کہ حدیثِ بالا میں ملائکہ سے حفظہ مراد ہیں، یعنی ان فرشتوں سے کراماً کاتبین (معزز لکھنے والے فرشتے مراد ہیں)۔ مگر علامہ قرطبیؒ کے بقول یہ فرشتے دوسرے ہوتے ہیں، کراماً کاتبین نہیں۔ مذکورہ بالا حدیث سے معلوم ہوا کہ محافظ فرشتے صبح و شام بدلتے رہتے ہیں۔

(۲) قول ثانی: اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ دونوں فرشتے جب تک آدمی زندہ ہوتا ہے، تبدیل نہیں ہوتے، کیوں کہ شعب الایمان میں حضرت انس ؓ سے یہ روایت موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ رب العالمین نے اپنے مؤمن بندے کے لئے دو فرشتے مقرر کر رکھے ہیں، جو اس کے اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ جب وہ آدمی مر جاتا ہے تو وہ دونوں فرشتے عرض کرتے ہیں کہ فلاں شخص کی وفات ہو چکی ہے، کیا آپ ہمیں اجازت دیتے ہیں کہ ہم عالم بالا کی طرف چڑھ آئیں؟ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرا آسمان ایسے فرشتوں سے بھرا ہوا ہے، جو میری تسبیح بیان کرتے ہیں، تو پھر وہ کہتے ہیں کیا ہم زمین میں ٹھہرے رہیں؟ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میری زمین میری ایسی مخلوق سے بھری پڑی ہے جو میری پاکی بیان کرتی ہے، پھر وہ دونوں فرشتے عرض کرتے ہیں پھر ہم کہاں قیام کریں؟ باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم دونوں میرے بندے کی قبر پر ٹھہرو، اور میری تکبیر و تہلیل بیان کرو، میرا ذکر کرتے رہو اور اسے میرے بندے کے لئے قیامت تک لکھتے رہو، اس

حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ محافظ فرشتے زندگی بھر انسان کے ساتھ رہتے ہیں۔
علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مکمل بحث حلبۃ المجلی میں موجود ہے۔

مطلب هل تتغير الحفظة

(قوله هل تتغير الحفظة قولان) فقيل نعم. لحديث الصحيحين: يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر، فيصعد الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: أتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون، فنقل عياض وغيره عن الجمهور أنهم الحفظة أي الكرام الكاتبون. واستظهر القرطبي أنهم غيرهم، وقيل لا يتغيران ما دام حيا، لحديث أنس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال :إن الله تبارك و تعالى وكل بعبده المؤمن ملكين يكتبان عمله. فإذا مات قالا ربنا قد مات فلان فتأذن لنا فنصعد إلى السماء؟ فيقول الله عز وجل: سمائي مملوءة من ملائكتي يسبحوني؛ فيقولان: فنقيم في الأرض؟ فيقول الله تعالى. أرضي مملوءة من خلقي يسبحوني، فيقولان: فأين نكون؟ فيقول الله تعالى: قوما على قبر عبدي فكبراني و هللاني واذكراني واكتبا ذلك لعبدي إلى يوم القيامة، وتمامه في الحلية (شامی : ۲/۲۴۳)

مطلب هل يفارقه الملكان؟

کیا کراماً کاتبین کبھی انسان سے جدا ہوتے ہیں؟

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ جماع کے وقت اور پائخانہ کرتے وقت اور نماز پڑھنے کے اوقات میں دو فرشتوں میں سے ایک یعنی برائیاں لکھنے والا فرشتہ جدا ہوجاتا ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ جن مواقع پر فرشتے جدا ہوتے ہیں تو کیا نیکیوں کو لکھنے والے اور برائیوں کو لکھنے والے دونوں فرشتے جدا ہوتے ہیں یا صرف برائیوں کو لکھنے والے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں علامہ حصکفیؒ نے اس مسئلے میں ابن نجیمؒ کی پیروی فرمائی ہے۔ جب کے اس بارے میں علامہ لقانی نے جوھرۃ التوحید کی شرح کبیر میں صراحت فرمائی ہے

کہ جماع کے وقت اور بیت الخلاء کے وقت میں دونوں کاتب الحسنات اور کاتب السیئات فرشتے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور نیز یہ بات بھی ذکر فرمائی ہے کہ ان کے اس فعل سے فارغ ہو جانے کے بعد فرشتے اس عمل کو ایسی علامت کے ذریعہ لکھتے ہیں جو اللہ تعالی نے ان کے لئے مقرر کر رکھی ہے، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ بات انہوں نے بلا دلیل ذکر فرمائی ہے۔

اور حلبہ میں ہے کہ فقط کاتب سیئات الگ ہوتا ہے، یا دونوں؟ یہ ایسی بات ہے کہ اس کے ثبوت کے لئے کسی ایسی دلیل سمعی کا ہونا ضروری ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو۔

اور حضرت ابو بکر صدیق ؓ سے مروی یہ روایت ضعیف ہے کہ جب آپ بیت الخلاء میں جانے کا ارادہ کرتے تو اپنی چادر بچھا دیتے اور فرماتے: 'اے میرے محافظ فرشتوں! تم دونوں یہاں بیٹھو، میں نے اللہ تعالی سے عہد کیا ہے کہ میں بیت الخلاء میں بات نہیں کروں گا۔' صاحب حلبہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ہمارے شیخ حافظ ابن حجر عسقلانی نے ضعیف قرار دیا ہے۔

حلبہ میں قرطبی کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ نماز کے وقت کاتب سیئات کو لکھنے کے لئے کچھ نہیں ہوتا، اس لئے وہ الگ رہتا ہے؛ مگر صاحب حلبہ نے اس قول کو ذکر فرما کر اس پر تفصیلی رد فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ فرشتوں کے الگ ہونے کے بارے میں کوئی واضح دلیل موجود نہیں۔

مطلب هل يفارقه الملكان؟

(قوله ويفارقه كاتب السيئات عند جماع وخلاء) تبع في ذلك صاحب البحر. والمصرح به في شرح الجوهرة الكبير للقاني أن المفارق له في هذه الحالة الملكان؛ وزاد أنهما يكتبان ما حصل منه بعد فراغه بعلامة يجعلها الله تعالى لهما و لكنه لم يستند في ذلك إلى دليل. وذكر في الحلية أن الجزم به يحتاج إلى ثبوت سمعي يفيده. وأما ما روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه كان إذا أراد الدخول في الخلاء يبسط رداءه ويقول: أيها الملكان الحافظان علي اجلسا هاهنا فإني عاهدت الله تعالى أن لا أتكلم في الخلاء، فذكر شيخنا الحافظ أنه ضعيف. اهـ. ح ملخصا

(قوله وصلاة) يعني أن كاتب السيئات يفارق الإنسان في صلاته لأنه ليس له ما يكتبه، ذكره القرطبي. ورده في الحلية كما نقله ح. (شامی: ۲/۲۴۴)

مطلب: فيما لو زاد على عدد الوارد في التسبيح عقب الصلاة

تسبیحات فاطمی کے عدد میں اضافہ کرنا کیسا ہے؟

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ احادیث میں نماز کے بعد تسبیح پڑھنے کی جو تعداد وارد ہوئی ہے اس تعداد میں اضافہ وزیادتی کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے مختلف اقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱) بعض فقہاء ومحدثین فرماتے ہیں کہ احادیث میں وارد عدد پر زیادتی کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ احادیث میں جتنی تعداد میں پڑھنے کا حکم ہوا ہے اس سے زیادہ تعداد میں تسبیح پڑھنا سوءِ ادب ہے، اس کی تائید بداہۃً اس بات سے ہوتی ہے کہ جیسے طبیب کی بتائی ہوئی دوائی کی مقدار سے زیادہ مقدار میں دوائی پینا نفع کے بجائے مضر ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی احادیث میں وارد اعداد سے زیادہ عدد میں تسبیح پڑھنا نقصان سے خالی نہیں ہے، یا جیسے چابی کے متعینہ دندانوں میں اضافہ ہو جائے تو تالا نہیں کھلتا، اسی طرح یہاں بھی احادیث میں وارد عدد سے زیادہ مقدار میں تسبیح پڑھنے سے خاطر خواہ فائدہ نہیں ہوتا۔

(۲) اور بعض فقہاء ومحدثین فرماتے ہیں کہ مکروہ نہیں ہے، بلکہ ثوابِ مخصوص مع الزیادۃ حاصل ہوگا۔ بلکہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عدد وارد سے زیادہ مقدار میں تسبیح پڑھنے کی صورت میں کراہیت کا اعتقاد رکھنا بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ فرماتے ہیں:

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها (الأنعام: ۱۶۰)

جو کوئی ایک نیکی کرے گا اس کے لئے دس گنا اجر ہے، جب باری تعالیٰ فرما رہے ہیں کہ ایک نیکی کا دس گناہ ملے گا، پھر یہاں عدد وارد سے زیادہ پڑھنے پر بھی ثواب ملے گا۔

علامہ شامیؒ تحفۂ ابن حجر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مدلل اور واضح بات یہ ہے کہ عدد وارد سے زیادہ مقدار میں تسبیح پڑھنا اگر تعداد میں شک واقع ہو جانے کی وجہ سے ہو تو

شرعاً عذر سمجھا جائے گا، اور کراہت لازم نہیں آئے گی، اور اگر عدد میں زیادتی مزید عبادت کی غرض سے واقع ہوئی ہو تو معذور نہیں سمجھا جائے گا، اور کراہت لازم آئے گی، کیوں کہ یہ استدراک علی الشارع ہے، گویا شارع نے ضرورت سے کم عدد متعین کیا تھا، اس کو یہ اپنی طرف سے پورا کر رہا ہے، اور ایسا سمجھنا چوں کہ درست نہیں، اس لئے اس طرح زیادتی بھی درست نہ ہوگی۔

ابن حجر کی رائے۔

چنانچہ التعلیق الصبیح میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے حوالے سے مرقوم ہے:

قال الحافظ ويمكن أن يفترق الحال فيه بالنية فإن نوى عند الانتهاء إليه امتثال الأمر الوارد ثم أتى بالزيادة لم يضر وإن نوى الزيادة ابتداء بأن يكون الثواب رتب على عشرة مثلا فذكر هو مائة فيتجه القول الماضي ومثله بعضهم بالدواء يكون فيه مثلا أوقية سكر فلو زيد فيه أوقية أخرى تخلف الانتفاع به فلو اقتصر على الأوقية في الدواء ثم استعمل من السكر بعد ذلك ما شاء لم يتخلف الانتفاع ۔۔اه (التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح: ٥/٢)

حافظ فرماتے ہیں کہ جو اعداد تسبیحات احادیث میں وارد ہیں ان کا لحاظ کر کے پڑھے تو اس میں زیادہ برکت وفضیلت ہے، لیکن اگر شروع ہی سے زیادہ مقدار میں پڑھنے کی نیت تو نہ ہو، اور غفلت میں زیادہ پڑھ لے تو ان شاء اللہ فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

اور اگر شروع ہی میں احادیث میں وارد اعداد سے زیادہ پڑھنے کی نیت ہے تو ممکن ہے کہ جس مخصوص فضیلت کا وعدہ ہے، وہ فضیلت حاصل نہ ہو، جیسے کسی دواء میں ایک خاص مقدار میں شکر ڈالنا ہو اور اگر کوئی مقدار معینہ سے زیادہ شکر ڈال دے تو دوا کا جو مخصوص اثر اور فائدہ ہے وہ حاصل نہ ہوگا، بلکہ معینہ مقدار ہی میں شکر ڈالنے سے دوا مفید ثابت ہوگی۔اور اگر اولاً متعینہ مقدار میں دوا بنا کر کھالی، پھر زائد شکر استعمال کی، تو دوا کا فائدہ حاصل ہوگا۔پس جو شخص تطوعاً زیادہ ذکر کرنا چاہے، وہ حدیث میں وارد مخصوص عدد اور زائد کے درمیان فصل کر دے تو زیادتی درست ہوگی اور کراہت لازم نہیں آئے گی۔

مطلب فيما لو زاد على العدد الوارد في التسبيح عقب الصلاة

[تنبيه] لو زاد على العدد، قيل يكره لأنه سوء أدب، وأيد بأنه كدواء زيد على قانونه أو مفتاح زيد على أسنانه، وقيل لا بل يحصل له الثواب المخصوص مع الزيادة، بل قيل لا يحل اعتقاد الكراهة، لقوله تعالى 'من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها' [الأنعام: 160] - والأوجه إن زاد لنحو شك عذر أو لتعبد فلا لاستدراكه على الشارع وهو ممنوع. اهـ. ملخصا من تحفة ابن حجر. (شامی: ۲/۲۴۷)

مطلب في الكلام على الجهر والمخافتة

آہستہ اور بلند قراءت کی حد

تنویر الابصار اور درمختار میں جہر واخفاء کی تحدید اس طرح مذکور ہے:

جہر کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ قاری کی آواز دوسرے لوگ سن سکے اور سر واخفاء کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ قاری خود اپنی آواز سن سکے اور قریب والا شخص سن سکے۔ لہٰذا اگر ایک دو آدمی سن لیں تو وہ جہری قراءت نہیں کہی جائے گی۔ قراءت جہر یہ ہے کہ صفِ اول کے تمام لوگ سن سکیں۔ جیسا کہ خلاصۃ الفتاوی میں مذکور ہے۔

(و) أدنى (الجهر إسماع غيره و) أدنى (المخافة إسماع نفسه) ومن بقربه فلو سمع رجل أو رجلان فليس بجهر والجهر أن يسمع الكل. خلاصة. (در مع التنوير)

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت قراءت سر کی حد اور اس میں فقہاء کے مابین پائے جانے والے اختلاف اور قول راجح ذکر فرمائیں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وجودِ قراءت کی حد میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(۱) علامہ ابوجعفر ہندوانی اور امام ابوبکر محمد بن فضل البخاری نے وجودِ قراءت کے لئے اتنی آواز نکلنے کو شرط قرار دیا ہے، جو اس کے اپنے کان تک پہنچے۔ یعنی قراءت کرنے والا اپنی آواز خود سن سکے۔ اسی وقت وجودِ قراءت کا اعتبار ہوگا، ورنہ اس کا وجود معتبر نہ ہوگا، پس اگر کسی نے نماز میں اتنی آہستہ آواز سے قراءت کی کہ اپنی آواز خود بھی سن نہ سکا تو اس کی نماز نہ ہوگی، یہ علامہ ہندوانی اور علامہ فضلی کا قول ہے، اور یہی بات امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

(۲) اور علامہ بشر بن غیاث مریسیؒ اور امام احمدؒ نے وجودِ قراءت کے لئے صرف منہ سے آواز نکلنے کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر چہ وہ آواز اس کے کان تک نہ پہنچے، لیکن بہر حال قراءت کا فی الجملہ مسموع ہونا شرط ہے حتی کہ اگر کوئی اس کے منہ پر کان کا سراخ لگائے تو قراءت سن لے۔

(۳) اور علامہ ابوالحسن کرخیؒ اور علامہ ابو بکر بلخیؒ کے نزدیک وجودِ قراءت کے لئے خروج صوت یا سماع صوت کی شرط نہیں، صرف تصحیحِ حروف کافی ہے، اگر چہ آواز سنائی نہ دے۔ (گویا یہی سر کا ادنی اور اقصی درجہ ہے۔)

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیںؒ کہ شیخ الاسلام ابو بکر خواہر زادہ اور صاحب فتاوی قاضی خان علامہ فخر الدین اوزجندی فرغانی اور صاحب محیط سرخسی علامہ رضی الدین اور شمس الائمہ حلوانی وغیرہم فقہاء نے علامہ ابوجعفر ہندوانی کے قول کو پسند کیا ہے، اور معراج الدرایہ میں علامہ قوام الدین کاکی نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

اور مجتبی شرح قدوری میں علامہ نجم الدین زاہدی نے علامہ ہندوانی کا قول اس طرح نقل فرمایا ہے کہ وجودِ قراءت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب کہ وہ خود اپنے کانوں سے سن لیں اور اس کے قریب والا شخص بھی سن لیں۔ گویا اس میں دو چیزیں ضروری ہیں: (۱) خود اپنے کانوں سے سننا (۲) اور اس کے قریب والے شخص کا سننا۔ اور سابق میں ہندوانی کے حوالے سے مذکور قول میں ایک ہی چیز ضروری ہے (۱) خود اپنے کانوں سے سننا، مگر یہ قول سابق میں ہندوانی کے حوالے سے مذکور قول کے لئے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ جو آواز اس کے لئے مسموع ہوگی، وہ قریب والے کے لئے بھی مسموع ہوگی، جیسا کہ حلبہ اور بحر میں ہے۔ یہ تو ہندوانی سے منقول دو مختلف اقوال کی تطبیق ہوئی۔

اور فتح القدیر میں مذکور ہے کہ علامہ ابوجعفر ہندوانی اور بشر بن غیاث مریسی کے اقوال متحد ہیں، مختلف نہیں ہے، وجہ اتحاد یہ ہے کہ دونوں قول میں وجود قراءت کے لئے وجود صوت اور سماع صوت شرط ہے، جبکہ آواز سننے سے کوئی شیئ مانع نہ ہو، مگر بحر الرائق میں حلبۃ

المجلی کے حوالے سے مذکور ہے کہ صاحب فتح القدیر کا کلام خلاف ظاہر ہے کہ ہندوانی اور بشر مریسی کا قول ایک ہی ہے، صحیح یہی ہے کہ دونوں قول مختلف ہیں۔ پس اس مسئلہ میں کل ۳ قول ہوئے، جیسا کہ سابق میں مذکور ہیں۔

اور علامہ خیر الدین رملی نے فتاوی خیریہ میں فتح القدیر کے کلام کی ایسی تائید فرمائی ہے کہ جس پر مزید تائید کی گنجائش نہیں، جس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ (یعنی قول اول وثانی ایک ہیں، جیسا کہ ابن ہمام فرماتے ہیں، پس اب کل دو ہی قول رہے، ہندوانیؒ کا اور کرخیؒ کا۔) اور اس ضمن میں انہوں نے فتاوی خیریہ میں ذکر فرمایا ہے کہ ہندوانی اور کرخی؛ دونوں کے قول تصحیح شدہ ہیں؛ مگر علامہ ہندوانی کا قول اصح اور راجح ہے، کیوں کہ اس قول کو اکثر محققین فقہاء نے اختیار فرمایا ہے اور معتمد علیہ قول ہے۔

مگر علامہ بدر الدین عینی نے بنایہ شرح ہدایہ میں اور صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی نے کرخی کے قول کو اقیس اور اصح کہا ہے۔

چنانچہ بنایہ میں ہے: **قالو: وقول الکرخی أقیس وأصح** (۲/ ۳۵۲)

نیز بدائع میں ہے: **وماقاله الکرخی أقیس وأصح** (۱/ ۳۹۷)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: مذکورہ تفصیل سے جہر وسر کی تعریف بخوبی واضح ہوجاتی ہے۔ اور منیۃ المصلی کے باب السہو میں جو تفصیل مذکور ہے وہ ہندوائی کے قول پر مبنی ہے، اس لئے کہ علامہ ابوجعفر ہندوانی کے نزدیک وجودِ قراءت کے لئے اتنی آواز نکالنا ضروری ہے، جو اس کے اپنے کانوں تک پہنچ جائے، گرچہ حکماً ہو، چنانچہ بہرے پن یا شور وغل یا دوسری آوازیں، قراءت کی آواز کو کان تک پہنچانے میں مانع ہوتو وجودِ قراءت معتبر ہوگا، اور اس صورت میں کانوں تک آواز کا پہنچانا ضروری نہیں ہے۔ پس اتنی آواز نکالنا ضروری ہے کہ اگر ان موانع میں سے کوئی مانع نہ ہوتا تو کانوں تک آواز پہنچ جاتی اور علامہ تمرتاشیؒ کے اس قول '**وأدنی المخافتة إسماع نفسه**' کا مطلب بھی یہی ہے۔

اور 'ومن بقربه' قیدِ احترازی یا مستقل شرط نہیں، بلکہ عادت کا بیان ہے کہ اگر وہ خود سنے گا تو قریب والا بھی ضرور سن پائے گا، اور قہستانی وغیرہ کتب میں 'أو من بقربه' ہے یعنی 'من بقربه' أو کے ساتھ مذکور ہے۔ اور اس سے زیادہ واضح ہوتا ہے کہ **من بقربه** بطور شرط نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سر کی اس تعریف پر ہی جہر کی تعریف مبنی ہے، اور وہ یہ کہ جہر کا کم سے کم درجہ اپنے غیر کو سنانا ہے اور غیر سے مراد وہ شخص ہے جو قریب نہ ہو، کیوں کہ قریب کے ایک دو شخص کا سن لینا سر میں داخل ہے۔ چنانچہ خلاصۃ الفتاوی اور فتاوی قاضیخان میں جامع الصغیر کے حوالے سے مذکور ہے کہ امام سری نماز میں اتنی آواز سے قراءت کرے کہ ایک یا دو شخص سن لیں تو وہ جہر نہیں ہے، بلکہ سر ہی میں داخل ہے، اور جہر یہ ہے کہ تمام لوگ سن لیں۔

اور تمام سے مراد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صف اول کے لوگ مراد ہیں، پس صف اول کے لوگ سن لیں تو یہ جہر کے لیے کافی ہے، تمام نمازیوں تک آواز پہنچانا جہر کے لئے ضروری نہیں؛ کیوں کہ قہستانی میں مسعودیہ کے حوالے سے مذکور ہے کہ امام کے جہر کی حد یہ ہے کہ پہلی صف تک آواز پہنچے۔

خلاصہ کی یہی بات حصکفیؒ نے بھی ذکر فرمائی ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دو مصلیوں کا سن لینا سر میں داخل ہے اور جہر میں 'اسماع کل' ضروری ہے، اور ہندوانی کے قول کا ظاہر یہ ہے کہ اسماع غیر جہر میں داخل ہے تو خلاصہ کا قول ہندوانی کے قول کے خلاف ہوا، اس لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ خلاصہ کا کلام اور ہندوانی کے کلام میں کوئی منافات نہیں، بلکہ خلاصہ کا کلام ہندوانی کے کلام پر ہی متفرع ہے، اور اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ یہی کلام صاحب معراج الدرایہ نے علامہ فضلی کے حوالے سے نقل فرمایا ہے اور فضلی کا قول ہندوانی کی طرح ہے۔

خلاصۂ کلام:

(الف) سری قراءت کا ادنی واعلی درجہ:

(۱) سری قراءت کا کم ازکم درجہ یہ ہے کہ اتنی آواز سے پڑھے کہ اپنے آپ کو یا قریب والے ایک دو شخص کو سنائی دے۔

(۲) سری قراءت کا اعلی درجہ یہ ہے کہ صرف تصحیح حروف کافی ہے، یہ کرخی کا مذہب ہے، مگر بقول شامی اصح قول کے مطابق یہ درجہ معتبر نہیں۔

(ب) جہری قراءت کا ادنی واعلی درجہ:

(۱) جہری قراءت کا کم ازکم درجہ یہ ہے کہ اتنی بلند آواز سے پڑھے کہ دوسرے ایسے لوگوں کو سنائی دے، جو قریب نہ ہو، جیسے صف اول کے لوگوں کو سنائی دے۔

(۲) جہری قراءت کے اعلی درجہ کی کوئی حد نہیں ہے، (مگر پھر بھی امام کو قراءت وغیرہ میں اپنے مقتدیوں کے حساب سے آواز بلند کرنی چاہئے۔)

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: **فافهم واغنم تحرير هذا المقام فقد اضطرب فيه كثير من الأفهام۔**

(قوله وأدنى الجهر إسماع غيره إلخ) اعلم أنهم اختلفوا في حد وجود القراءة على ثلاثة أقوال: فشرط الهندواني والفضلي لوجودها خروج صوت يصل إلى أذنه، وبه قال الشافعي. وشرط بشر المريسي وأحمد خروج الصوت من الفم وإن لم يصل إلى أذنه، لكن بشرط كونه مسموعا في الجملة، حتى لو أدنى أحد صماخه إلى فيه يسمع. ولم يشترط الكرخي وأبو بكر البلخي السماع، واكتفيا بتصحيح الحروف. واختار شيخ الإسلام وقاضي خان وصاحب المحيط والحلواني قول الهندواني، وكذا في معراج الدراية. ونقل في المجتبى عن الهندواني أنه لا يجزيه ما لم تسمع أذناه ومن بقربه، وهذا لا يخالف ما مر عن الهندواني لأن ما كان مسموعا له يكون مسموعا لمن في قربه كما في الحلبة والبحر. ثم إنه اختار في الفتح أن قول الهندواني وبشر متحدان بناء على أن الظاهر سماعه بعد وجود الصوت إذا لم يكن مانع. وذكر في البحر تبعا للحلبة أنه خلاف الظاهر، بل الأقوال ثلاثة. وأيد العلامة خير الدين الرملي في فتاواه كلام الفتح بما لا مزيد عليه،

فارجع إليه. وذكر أن كلا من قولي الهندواني والكرخي مصححان، وأن ما قاله الهندواني أصح وأرجح لاعتماد أكثر علمائنا عليه.

وبما قررناه ظهر لك أن ما ذكر هنا في تعريف الجهر والمخافتة، ومثله في سهو المنية وغيره مبني على قول الهندواني لأن أدنى الحد الذي توجد فيه القراءة عنده خروج صوت يصل إلى أذنه أي ولو حكما. كما لو كان هناك مانع من صمم أو جلبة أصوات أو نحو ذلك، وهذا معنى قوله أدنى المخافتة إسماع نفسه، وقوله ومن بقربه تصريح باللازم عادة كما مر. وفي القهستاني وغيره أو من بقربه بأو، وهو أوضح، ويبتنى على ذلك أن أدنى الجهر إسماع غيره: أي ممن لم يكن بقربه بقرينة المقابلة، ولذا قال في الخلاصة والخانية عن الجامع الصغير: إن الإمام إذا قرأ في صلاة المخافتة بحيث سمع رجل أو رجلان لا يكون جهرا، والجهر أن يسمع الكل اهـ أي كل الصف الأول لا كل المصلين: بدليل ما في القهستاني عن المسعودية إن جهر الإمام إسماع الصف الأول. اهـ.

وبه علم أنه لا إشكال في كلام الخلاصة، وأنه لا ينافي كلام الهندواني، بل هو مفرع عليه بدليل أنه في المعراج نقله عن الفضلي، وقد علمت أن الفضلي قائل بقول الهندواني. فقد ظهر بهذا أن أدنى المخافتة إسماع نفسه أو من بقربه من رجل أو رجلين مثلا، وأعلاها تصحيح الحروف كما هو مذهب الكرخي، ولا تعتبر هنا في الأصح. وأدنى الجهر إسماع غيره ممن ليس بقربه كأهل الصف الأول، وأعلاه لا حد له فافهم، واغنم تحرير هذا المقام فقد اضطرب فيه كثير من الأفهام. (شامی: ۲/۲۵۲)

مطلب: تحقيق مهم فيما لو تذكر في ركوعه أنه لم يقرأ فعاد تقع القراءة فرضا وفي معنى كون القراءة فرضا وواجبا وسنة

نماز میں قراءت کرنا بھول جائے اور رکوع میں یاد آئے تو کیا حکم ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر نماز میں سورت پڑھنا چھوڑ دیا اور رکوع میں یاد آیا تو وہ کھڑا ہو کر سورت پڑھے گا، پھر دوبارہ رکوع کرے گا، اس لئے کہ غیر مکرر ارکان میں ترتیب فرض ہے۔ ایسا شخص اگر رکوع کا اعادہ نہ کرے تو نماز کا کیا حکم ہوگا؟ نماز

فاسد ہوگی یا نہیں؟ اسی طرح اگر کوئی شخص وتر میں قنوت پڑھنا بھول گیا اور رکوع میں یاد آیا تو کیا دوبارہ قنوت پڑھنے کے لئے کھڑا ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ تفصیل فرمارہے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں سورت پڑھنا بھول گیا اور رکوع میں یاد آیا تو کھڑا ہوکر سورت پڑھے گا اور پھر دوبارہ رکوع بھی کرے گا، کیوں کہ نماز میں قراءت کرنا فرض ہے، تو رکوع کرنا بھی فرض ہے، اور رکوع کا اعادہ لازم ہوگا، اس لئے کہ قراءت اور رکوع کے درمیان ترتیب فرض ہے، کہ پہلے قراءت کی جائے پھر رکوع کیا جائے۔ اس اعتبار سے قراءت کے لیے جب قیام کی طرف گیا تو یہ رکوع باطل ہوا، اور ترتیب کے تقاضے سے دوسرا رکوع کرنا ضروری تھا، پس اگر قراءت کرنے کے بعد دوبارہ رکوع نہ کیا تو نماز بالاتفاق ترک فرض (رکوع) کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی، بلکہ اگر قراءت کے لئے کھڑا ہوا پھر اس کو یاد آ گیا کہ قراءت کرلی تھی اس لئے سیدھے سجدہ میں چلا گیا اور رکوع کا اعادہ نہیں کیا تو ایک قول کے مطابق نماز فاسد ہوجائے گی اور دوسرے قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوگی۔

قراءت اور قنوت میں فرق

اب آگے علامہ شامیؒ قراءت اور قنوت کے درمیان فرق ذکر فرمارہے ہیں کہ اگر نماز میں قرآءت کرنا بھول جائے اور رکوع میں یاد آئے تو قراءت کی ادائیگی کے لیے کھڑا ہونا ضروری ہے، کیوں کہ قراءت نماز میں فرض ہے، مگر وتر میں قنوت بھول جائے اور رکوع میں یاد آئے تو قنوت کی ادائیگی کے لئے دوبارہ کھڑا ہونا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ وتر میں قنوت پڑھنا واجب ہے، اور اگر قنوت کے لئے کھڑا ہوا تو اس سے رکوع باطل نہ ہوگا، پس دونوں میں فرق یہ ہوا کہ قراءت جب بھی پڑھی جائے گی فرض واقع ہوگی، اور قنوت کو جب پڑھا جائے گا تو واجب سمجھا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ یہ وضاحت فرماتے ہیں کہ قراءت میں اگرچہ مقدار فرض، مقدار واجب و مقدار سنت وغیرہ کی تقسیم ہوتی ہے، مگر جب لمبی قراءت کی جائے گی تو مجموعہ قراءت

فرض ہی واقع ہوگا، اسی طرح جس قدر طویل رکوع اور سجدہ کرے گا وہ فرض ہی سمجھا جائے گا، یہی اکثر کا قول ہے اور اصح بھی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **فاقرؤا ما تیسر من القرآن** (سورۂ مزمل : ۲۰) یہ آیت دو میں سے کسی ایک چیز کے واجب کرنے لئے ہے، مطلقاً ایک آیت یا اس سے زیادہ؛ کیوں کہ جو قراءت بھی کرے گا اس پر ما تیسر صادق آئے گا، پس جب وہ قراءت کرے گا تو قراءت فرض ہی واقع ہوگی۔ اور قراءت کی مذکورہ تقسیم کا مطلب یہ ہے کہ فرض قراءت کا اس قدر ہونا واجب ہے، اور فرض قراءت کا اس سے کم ہونا مکروہ ہے، اور فرض قراءت کا اس سے بھی زیادہ ہونا سنت ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پہلی آیت جو تلاوت کرتا ہے وہ فرض واقع ہوتی ہے، اور اس کے بعد ایک مخصوص حد تک قراءت واجب ہوتی ہے، اور اس کے بعد ایک مخصوص حد تک قراءت سنت ہوتی ہے۔ یہ غلط ہے اور اس لیے صحیح نہیں کہ پہلی آیت (فرض مقدار) کے بعد والی آیت کو واجب سمجھیں، اور مقدار واجب کے اعتبار سے اس کو اگلی آیت (فرض مقدار) کے ساتھ ملا کر شمار کریں (یعنی شروع سے یہاں تک کی قراءت واجب) تو فرض مقدار کو بھی واجب ماننا لازم آئے گا، اور اگر پہلی آیت (مقدار فرض) کے بعد آگے کی قراءت کو الگ سے واجب سمجھے اور مقدار واجب الگ شمار کریں تو فاتحہ کی ابتدائی آیت فرض اور بعد کی بعض آیات واجب ہوں گی، اس اعتبار سے پوری فاتحہ کا واجب ادا نہ ہوا، فاتحہ کا بعض حصہ ہی بطور واجب ادا ہوا، جب کہ پوری فاتحہ بطور واجب پڑھنا ضروری ہے، ایسی ہی دشواری مقدار واجب کے بعد مقدار سنت میں آئے گی۔ **فلیتأمل**۔ شرح منیہ کے باب سجود السہو میں یہ تفصیل مذکور ہے، **ونحوہ فی الفتح وھو تحقیق دقیق فاغتنمه**۔

مطلب تحقيق مهم فيما لو تذكر في ركوعه أنه لم يقرأ فعاد تقع القراءة فرضا وفي معنى كون القراءة فرضا وواجبا وسنة

(قوله ولو تذكرها) أي السورة (قوله قرأها) أي بعد عوده إلى القيام (قوله وأعاد الركوع) لأن ما يقع من القراءة في الصلاة يكون فرضا فيرتفض الركوع ويلزمه إعادته لأن الترتيب بين القراءة والركوع فرض كما مر بيانه في الواجبات،

حتی لو لم يعده تفسد صلاته، بل لو قام لأجل القراءة ثم بدا له فسجد ولم يقرأ ولم يعد الركوع، قيل تفسد، وقيل لا. والفرق بين القراءة وبين القنوت حيث لا يعود لأجله لو تذكره في ركوعه، ولو عاد لا يرتفض هو ما ذكرنا من أن القراءة تقع فرضا، أما القنوت إذا أعيد يقع واجبا.

وبيان ذلك أن القراءة وإن انقسمت إلى فرض وواجب وسنة إلا أنه مهما أطال يقع فرضا، وكذا إذا أطال الركوع والسجود على ما هو قول الأكثر والأصح، لأن قوله تعالى 'فاقرءوا ما تيسر' [المزمل: 20] لوجوب أحد الأمرين الآية، فما فوقها مطلقا، لصدق ما تيسر على كل فرض، فمهما قرأ يكون الفرض، ومعنى الأقسام المذكورة أن جعل الفرض مقدار كذا واجب، وجعله دون ذلك مكروه، وجعله فوق ذلك إلى حد كذا سنة، لا أنه يقع أول آية يقرؤها فرضا وما بعدها إلى حد كذا واجبا وما بعد ذلك إلى حد كذا سنة. لأنا إن اعتبرنا الواجب ما بعد الآية الأولى منضما إليها انقلب الفرض واجبا، وإن اعتبرناه منفردا كان الواجب بعض الفاتحة. وقالوا: الفاتحة واجب، وكذا الكلام فيما بعد الواجب إلى حد السنة فليتأمل، كذا في شرح المنية من باب سجود السهو، ونحوه في الفتح، وهو تحقيق دقيق فاغتنمه. (شامی:۲/۲۵۵)

مطلب في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية

فرض عین اور فرض کفایہ کے درمیان کیا فرق ہے؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ ایک آیت قرآنیہ کا ہر مکلف، عاقل و بالغ کو یاد کرنا متعین طور پر فرض عین ہے اور پورے قرآن کریم کا حفظ کرنا فرض کفایہ ہے، یعنی کچھ مسلمان حفظ کر لیں گے تو سبھوں کے ذمہ یہ فرض باقی نہیں رہے گا۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ فرض عین اور فرض کفایہ کے درمیان وجہ فرق مع التعریف ذکر فرما رہے ہیں:

اولاً علامہ شامیؒ فرض عین وفرض کفایہ کی تعریف ذکر فرمائیے۔

(۱) فرض عین: وہ فرض ہے جس کی ادائیگی تمام مکلفین پر ضروری ہے، جیسے صلواتِ

خمسہ وغیرہ۔

(۲) فرض کفایہ: وہ فرض ہے جس کی ادائیگی تمام مکلفین پر ضروری نہیں، بلکہ ایک دو کے ادا کرنے سے تمام بریٔ الذمہ ہو جاتے ہیں، اور مکلفین میں سے کوئی بھی ادا نہ کرے تو تمام گنہگار ہوں گے، جیسے نماز جنازہ وغیرہ۔

فرق

آگے علامہ شامیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ تحریر کی شرح التقریر والتحبیر میں فرض عین وفرض کفایہ کی تعریف ذکر کرتے ہوئے ان دونوں میں فرق کی طرف بایں صورت اشارہ فرمایا ہے کہ فرض عین اور فرض کفایہ میں فرق یہ ہے کہ فرض کفایہ میں فاعل کی ذات کی طرف نظر کئے بغیر اس فرض کی ادائیگی ضروری اور مقصود ہوتی ہے، خواہ تمام مکلفین انجام دیں یا کوئی ایک فرد، جیسے صلوۃِ جنازہ، اگر صرف ایک شخص نے بھی صلوۃِ جنازہ پڑھ لی تو سب کی طرف سے فرض ادا ہو جائے گا۔ اور فرض عین میں فاعل کی ذات کی طرف نظر کی جاتی ہے، کہ مخصوص ذات سے اس فرض کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے، جیسے کوئی چیز حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر فرض ہو، امت پر نہ ہو تو اس صورت میں صرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات سے اس فرض کی ادائیگی مقصود اور ضروری ہوتی ہے۔ پوری امت محمدیہ سے نہیں، اسی طرح جو احکام جن حضرات پر بطور فرضِ عین ہوں، ان کی بجا آوری ہر ہر مکلف کی ذات پر فرض ہو گی۔

اور علامہ شامی فرماتے ہیں قواعد نحویہ کی رو سے یہ بات ظاہر ہے کہ فرض العین اور فرض الکفایہ میں اضافۃ الاسم الی الصفۃ ہے، جیسے مسجد الجامع اور حبۃ الحمقاء؛ اسی طرح یہاں بھی فرض العین یعنی '**فرضٌ مُتَعَیَّنٌ**' اور مطلب یہ ہے کہ بعینہ ہر مکلف پر اس فرض کی ادائیگی ضروری ہے۔ فرض الکفایہ یعنی '**فرضٌ ذُو کِفَایَۃٍ**' اور مطلب یہ ہے کہ جو مکلف بھی اس فرض کو ادا کر لے، تمام مکلفین کی طرف سے ادائیگی کافی ہو جائے گی۔

مطلب في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية

(وحفظها فرض عين) متعين على كل مكلف (وحفظ جميع القرآن فرض كفاية) (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله وحفظها) أي الآية فرض عين: أي فرض ثابت على كل واحد من المكلفين بعينه كما أشار إليه في شرح التحرير حيث فرق بينه وبين فرض الكفاية، بأن الثاني متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله بخلاف الأول فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من عين مخصوصة، كالمفروض على النبي صلى الله عليه وسلم دون أمته، أو من كل عين عين: أي واحد واحد من المكلفين. اهـ. والظاهر أن الإضافة فيهما من إضافة الاسم إلى صفته: كمسجد الجامع، وحبة الحمقاء: أي فرض متعين: أي ثابت على كل مكلف بعينه، وفرض الكفاية: معناه فرض ذو كفاية: أي يكتفى بحصوله من أي فاعل كان تأمل. (شامی: ۲/۲۵۷)

مطلب السنة تكون سنة عين وسنة كفاية

سنت عین اور سنت کفایہ کسے کہتے ہیں؟

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ سنت کی دو قسموں کو مع التعریف و الامثلہ ذکر فرما رہے ہیں۔ سنت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت عین (۲) سنت کفایہ۔

(۱) سنت عین: وہ ہے جس کی ادائیگی ہر مکلف پر سنت ہے، جیسے نمازِ تراویح اور نماز کی سنتیں اور جمعہ اور عیدین کے دن غسل کرنا، نماز کے بعد احادیث میں وارد اذکار کا پڑھنا۔

(۲) سنت کفایہ: وہ ہے جس کی ادائیگی سب پر ضروری نہیں ہے، یعنی بعض کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی اور کوئی شخص بھی ادا نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے، جیسے محلہ کی مسجد میں تراویح کی نماز با جماعت ادا کرنا سنت کفایہ ہے، اور رمضان کے عشرۂ اخیرہ میں مسجد میں اعتکاف کرنا اور شہر اور بستی میں اذان دینا۔

مطلب السنة تكون سنة عين وسنة كفاية

(قوله وسنة عين) أي يسن لكل واحد من المكلفين بعينه، وفيه إشارة إلى أن السنة قد تكون سنة عين وسنة كفاية؛ ومثاله ما قالوا في صلاة التراويح إنها سنة عين وصلاتها بجماعة في كل محلة سنة كفاية (شامی: ۲/۲۵۷)

مطلب الاستماع للقرآن فرض كفاية

کیا تلاوتِ قرآن سننا فرضِ کفایہ ہے؟

علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ جب قرآن کریم کی تلاوت کی جائے تو قرآن کریم کا سننا داخل نماز اور خارج؛ ہر حال میں واجب ہے، اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ یہ وضاحت فرما رہے ہیں کہ کسی کو تلاوت کی آواز پہنچے تو سننے کا کیا حکم ہے؟

اس مقام پر کچھ سطور قبل علامہ شامیؒ نے درمختار کا قول وجوبِ سماع مطلقاً نقل فرما کر اس کو ثم ہذا حیث لا عذر سے مقید کر دیا ہے۔یعنی عذر ہو تو سامع پر سننا واجب نہیں۔اور پھر قنیہ کے حوالے سے ایک جزئیہ نقل فرمایا کہ کسی گھر میں اگر بچہ تلاوت کرتا ہو اور گھر والے اپنے مشاغل میں مصروف ہوں تو معذور سمجھے جائیں گے، بشرطیکہ وہ پہلے سے مشغول ہوں اور بچے نے تلاوت بعد میں شروع کی ہو۔اگر بچے کی تلاوت کے بعد وہ سماع ترک کرتے ہوئے کام میں مشغول ہوئے تو یہ درست نہیں۔

گویا یہ دو قول ہوئے :(۱) مطلقاً وجوبِ سماع ، یہ صاحبِ درمختار کا قول ہے، اور علامہ شامیؒ نے حموی کے حوالے سے ان کے استاذ قاضی القضاۃ یحیی بن عمر-جو منقاری زادہ سے معروف ہے-کے متعلق نقل فرمایا ہے کہ ہمارے استاذ کا '**الإتباع في مسئلة الاستماع**' نامی رسالہ ہے جس میں انہوں نے یہ بات ثابت فرمائی ہے کہ جب قرآن کریم کی تلاوت کی جائے تو قرآن کریم کا سننا مطلقاً فرض عین ہے۔(۲) تلاوت بعد میں شروع ہو تو سماع واجب نہیں۔

آگے مطلب کے عنوان کے بعد علامہ شامیؒ نے تیسرا قول نقل فرمایا ہے:

(۳) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح منیہ میں مذکور ہے کہ اصل حکم یہ ہے کہ کلام اللہ کا سننا فرض کفایہ ہے، کیوں کہ حقوق قرآن میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ جب قرآن کریم کی تلاوت کی جائے تو اسے خاموشی وسکون کے ساتھ، دھیان اور توجہ سے سنا جائے اور عظمت قرآن کو پامال نہ کیا جائے ،اسی حق قرآن کی ادائیگی کے لئے فقہاء نے یہ بات ذکر فرمائی

ہے کہ تلاوت قرآن کریم کے وقت قرآن کریم کا سننا فرض کفایہ ہے، اور یہ حقِ قرآن بعض حضرات کے بوقت تلاوت خاموش رہنے سے بھی حاصل ہو جائے گا، جیسے اگر کوئی شخص کسی گروہ اور جماعت کو سلام کرے تو اس کے سلام کا جواب سب پر واجب ہے، لیکن حق مسلم کی رعایت کی وجہ سے ایک شخص کا جواب دے دینا سب کی طرف سے کافی وافی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حق قرآن کی وجہ سے بعض حضرات کے خاموشی کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت سننے سے حق قرآن کریم کی ادائیگی ہو جائے گی۔

(۴) اس کے بعد إلا أنہ یجب علی القاری الخ سے گویا چوتھا قول ذکر فرماتے ہیں کہ: مگر قاریٔ پر واجب اور ضروری ہے کہ وہ خود بھی عظمتِ قرآن کریم کا لحاظ رکھے، اس لئے بازاروں میں اور ایسے جگہوں پر جہاں لوگ اپنے کاموں میں مشغول ہوں یا آرام کرتے ہوں، وہاں بلند آواز سے قرآن کریم نہ پڑھے، اور جو شخص ایسے مواقع میں قرآن کریم باآواز بلند پڑھے گا تو وہ خود گنہگار ہوگا اور حرمت قرآن کو ضائع کرنے والا شمار ہوگا، دفعِ حرج کے پیش نظر دوسرے مشاغل میں مصروف لوگ گنہگار نہ ہوں گے؛ اس لئے تلاوت کرنے والے کے لئے بہتر یہ ہے کہ ان مواقع میں وہ قرآن کریم کی پست آواز سے تلاوت کرے۔

معارف القرآن میں ہے: کان لگانا اور سننا صرف ان جگہوں میں واجب ہے، جہاں قرآن سنانے کے لیے ہی پڑھا جارہا ہو۔ (معارف القرآن: ۴/ ۱۶۳)

مطلب الاستماع للقرآن فرض كفاية

في شرح المنية: والأصل أن الاستماع للقرآن فرض كفاية لأنه لإقامة حقه بأن يكون ملتفتا إليه غير مضيع وذلك يحصل بإنصات البعض؛ كما في رد السلام حين كان لرعاية حق المسلم كفى فيه البعض عن الكل، إلا أنه يجب على القارئ احترامه بأن لا يقرأه في الأسواق ومواضع الاشتغال، فإذا قرأه فيها كان هو المضيع لحرمته، فيكون الإثم عليه دون أهل الاشتغال دفعا للحرج، وتمامه في ط. ونقل الحموي عن أستاذه قاضي القضاة يحيى الشهير بمنقاري زاده أن له رسالة حقق فيها أن استماع القرآن فرض عين. (شامی:۲/۲٦٧)

اہم مآخذ ومصادر

القرآن الكريم	
الدر النثور في التفسير المأثور	الامام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي
سنن الترمذي	ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي
مسلم شريف	مسلم ابن حجاج القشيري
سنن ابي داؤد	سليمان بن الاشعث ابي داؤد سجستاني
تكملة فتح الملهم	الشيخ مفتي محمد تقي عثماني
شرح النووي علي مسلم	أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي
فتح الباري	الامام الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني
فيض الباري على صحيح البخاري	محمد أنور شاه الكشميري
بذل المجهود في حلّ سنن أبي داود	الشيخ خليل أحمد السهارنفوري
اوجز المسالك	الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي
الكوكب الدري في جامع الترمذي	الامام رشيد احمد كنكوهي
معارف السنن شرح جامع الترمذي	محمد يوسف محمد زكريا البنوري الحسيني
اعلاء السنن	ظفر أحمد العثماني التهانوي
مرقاة المفاتيح	نور الدين ملا علي القاري
التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح	الشيخ محمد ادريس الكاندهلوي
المدخل لابن حاج	أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري المالكي الشهير بابن الحاج
المغني لابن قدامة	و محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي

الهداية	علامه برهان الدين مرغيناني
شرح فتح القدير	كمال الدين محمد السيواسي المعروف بابن الهمام
البناية في شرح الهداية	محمود بن احمد المعروف بدر الدين العينى
الفتاوى التاتارخانية	عالم بن العلاء الاندريتي الدهلوي
المحيط البرهاني	صدر الشريعة البخاري
الفتاوي الهندية	مجموعة من المؤلفين
تقريرات الرافعي	الشيخ عبد القادر الرافعي
البحر الرائق	زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي -
بدائع الصنائع	علاء الدين ابو بكر بن سعود الكاساني
امداد الفتاح شرح نور الايضاح	علامه حسن بن عمار شرنبلالي
النهر الفائق	امام سراج الدين عمر بن ابراهيم بن نجيم الحنفى
منحة الخالق	امين بن عمر
السعاية في كشف ما في شرح الوقاية	محمد عبد الحي اللكنوي
المجموع شرح المهذب	أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي
شرح منظومة ابن وهبان	علامه عبد البر بن محمد بابن الشحنه
الاعتصام للشاطبي	إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي
حلبة المجلي في شرح منية المصلي	علامه شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن امير حاج
غنية المتملي في شرح منية المصلي	الشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي

حواشي الشرواني والعبادی علي تحفة المنهاج	الشيخ عبد الحميد الشرواني - الشيخ احمد بن قاسم العبادی
حاشية الطحطاوي على الدر المختار	احمد بن محمد بن اسماعيل الطحطاوي
حاشية الطحطاوي علي مراقي الفلاح	احمد بن محمد بن اسماعيل الطحطاوي
الموسوعة الفقهية	مجموعة من المؤلفين
شرح مشكل الآثار	أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي
كشف اللبس عن حديث رد الشمس	للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي
آثار البلاد و اخبار العباد	زكريا بن محمد بن محمود القزويني
لطف الثمر و قطف الثمر	نجم الدين محمد بن محمد الغزي الدمشقي
مواهب الجليل في شرح مختصر خليل	أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي
خير الخبر فی اذان خير البشر	محمد عبد الحي لكنوي
معجم البلدان	للشيخ الامام شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله البغدادي
تاريخ المكة الكرمة	محمد عبد المعبود
بوادر النوادر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی
احسن الفتاویٰ	مفتی رشید احمد لدھیانوی
دنیا مرے آگے	مفتی محمد تقی عثمانی

جدید فقہی مسائل	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
محقق ومدلل جدید مسائل	مفتی محمد جعفر ملی رحمانی
قاموس الفقہ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
فتاوی محمودیہ	فقیہ الامت مولانا محمود حسن گنگوہی
فتاوی رحیمیہ	مفتی عبد الرحیم لاجپوری
امداد الاحکام	مولانا ظفر احمد عثمانی
معارف القرآن	مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحب عثمانی
احکام الصلوۃ	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی
الدر المنضود	حضرت مولانا مفتی عاقل صاحب
تحفۃ الالمعی	مفتی سعید احمد پالن پوری
آداب اذان واقامت	مفتی امین پالن پوری
افضل التطبیق العصری	محمد افضل اشاعتی
